



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1991

---

## **Tradition of the Text: Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday**

Edited by: Norton, Gerard J ; Pisano, Stephen

**Abstract:** Tradition of the Text, a volume published to honour the seventieth birthday of Professor Dominique Barthélemy OP of Fribourg University, contains eighteen articles dealing mainly with aspects of the transmission of the Old Testament text and its ancient versions. It includes the editio princeps of 4QJer (4Q72) by Emanuel Tov with seven plates. Other contributions deal with the relation of the Hebrew and Septuagint texts, the textual transmission of the Septuagint, canonical criticism, a re-edition of Hexaplaric fragments, and particular textcritical cruces (Gen 9,6; Dt 29, 19-20; Isa 33,7; Jer 52; Neh 8,8). The period following the stabilisation of the Hebrew text is dealt with in articles on the Targumic Sopherim and on the Massoretic collection. Aspects of recently discovered leaves of Ephrem's commentary on the Diatessaron of Tatian are discussed for the first time. A problem of an ancient Jewish and Christian calendar is studied at the end.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-152102>

Edited Scientific Work

Published Version

Originally published at:

Tradition of the Text: Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday.  
Edited by: Norton, Gerard J; Pisano, Stephen (1991). Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany:  
Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

**Norton – Pisano**

Tradition of the Text

## ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Published by the Biblical Institute of the University  
of Fribourg Switzerland  
the Seminar für Biblische Zeitgeschichte  
of the University of Münster i.W. Federal Republic of Germany  
and the Schweizerische Gesellschaft  
für orientalische Altertumswissenschaft  
Editor: Othmar Keel  
Coeditors: Erich Zenger and Albert de Pury

Gerard J. Norton – Stephen Pisano (eds.)

# Tradition of the Text

Studies offered to Dominique Barthélemy  
in Celebration of his 70th Birthday

With a Preface by  
Carlo Maria Card. Martini

Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen



**Norton – Pisano**

Tradition of the Text: Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday / Gerard J. Norton; Stephen Pisano (eds.). With a pref. by Carlo Maria Martini. –

Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991  
(Orbis biblicus et orientalis; 109)

(ISBN 3-7278-0761-X (Univ.-Verl.)

(ISBN 3-525-53742-5 (Vandenhoeck und Ruprecht)

NE: Norton, Gerard J. [Hrsg.]; Barthélemy, Dominique: Festschrift; GT

Publication subsidized by the Fribourg University Council,  
Fribourg Switzerland

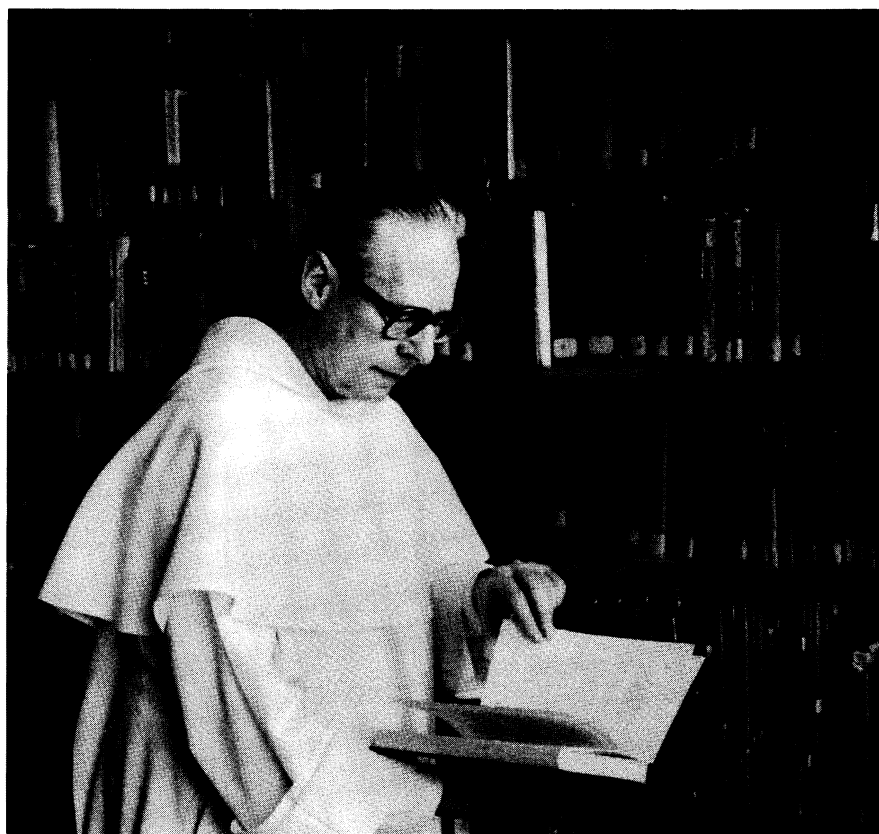
© 1991 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-0761-X (Universitätsverlag)

ISBN 3-525-53742-5 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für  
Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz





## TABLE OF CONTENTS

|  |          |     |
|--|----------|-----|
| Carlo Maria Card. MARTINI                                | Preface. | ix  |
| Editors' Foreword.                                       |          | xi  |
| Pierre-Maurice BOGAERT:                                  |          |     |
| Les trois formes de Jérémie 52 (TM, LXX et VL).          |          | 1   |
| Luis DIEZ MERINO   |          |     |
| Los Tiquque Soferim en la Tradición Targúmica.           |          | 18  |
| Gilles DORIVAL   |          |     |
| La Bible des Septante : 70 ou 72 traducteurs ?           |          | 45  |
| Marguerite HARL  |          |     |
| Le péché irrémissible de l'idolâtre arrogant:            |          |     |
| Dt 29,19-20 dans la Septante et chez d'autres témoins.   |          | 63  |
| Arie van der KOOIJ                                       |          |     |
| Nehemiah 8:8 and the Question of the 'Targum'-Tradition. |          | 79  |
| Johan LUST   |          |     |
| "For Man Shall His Blood Be Shed" :                      |          |     |
| Gen 9:6 in Hebrew and in Greek.                          |          | 91  |
| Carmel McCARTHY  |          |     |
| Gospel Exegesis from a Semitic Church :                  |          |     |
| Ephrem's Commentary on the Sermon on the Mount.          |          | 103 |
| Eugene A. NIDA   |          |     |
| Textual Criticism and Entropy.                           |          | 122 |

|   |     |
|---|-----|
| Gerard J. NORTON  |     |
| Cautionary Reflections on a Re-edition of Fragments<br>of Hexaplaric Material.                                    | 129 |
| Bruno OGNIBENI  |     |
| La Collezione Massoretica hlkw hlka.  | 156 |
| A. PIETERSMA  |     |
| Articulation in the Greek Psalms :<br>the Evidence of Papyrus Bodmer xxiv.  | 184 |
| James A. SANDERS  |     |
| Stability and Fluidity in Text and Canon.   | 203 |
| Adrian SCHENKER   |     |
| La Relation d'Esdras A' au texte massorétique<br>d'Esdras-Néhémie   | 218 |
| Emanuel TOV   |     |
| 4QJer <sup>c</sup> (4Q72)   | 249 |
| Jan de WAARD  |     |
| The Interim and Final HOTTP Reports and the Translator :<br>a Preliminary Investigation.                          | 277 |
| Richard D. WEIS   |     |
| Angels, Altars and Angles of Vision :<br>The Case of $\mu\text{L};\text{a},\text{r}^{\text{a}}$ , in Isaiah 33:7. | 285 |
| John William WEVERS   |     |
| The Lectionary Texts of Exodus.   | 293 |
| Stephen PISANO  |     |
| 'Egypt' in the Septuagint Text of Hosea.  | 301 |
| Simon SZYSZMAN  |     |
| Une Pâque chrétienne célébrée mercredi au XIII <sup>e</sup> siècle  | 309 |

## PREFACE

La storia della critica testuale, che ormai ha alle spalle un lungo e consolidato itinerario, ha certamente in P.Dominique Barthélemy O.P. uno dei suoi punti di riferimento capitale.

La sua straordinaria e qualificata bibliografia, la sua stessa biografia scientifica e le testimonianze raccolte all'interno di questa ricca collezione di studi in onore dei suoi settant'anni attestano in modo diretto l'incidenza dell'opera rigorosa e appassionata del docente di Friburg. Non è nostro compito ora ricostruire i percorsi di una investigazione che ha sempre coniugato alla trasparenza la più intensa acribia, all'originalità la più accurata documentazione.

Vorremmo solo evocare qualche momento di questo percorso scientifico che ci sembra particolarmente suggestivo, attingendo a quella specie di primo bilancio dell'attività di Barthélemy che è stata nel 1978 la raccolta delle *Etudes d'Histoire du Texte de l'Ancien Testament*, Il pensiero, allora, corre come a primo esempio a quell'articolo, che sapeva fondere insieme filologia e teologia, *l'Ancien Testament a mûri à Alexandrie* (TZ 21, 1965, 358-370), in cui si profilava la funzione canonica dei Settanta. Quella versione, a cui Barthélemy dedicherà molteplici analisi, veniva collocata nella sua posizione significativa di tappa fondamentale nell'accoglienza delle Scritture da parte della comunità credente, Come è evidente affiorava all'interno di quel saggio un'istanza metodologica rilevante, quella di considerare la storia dell'evoluzione testuale non semplicemente come una questione meramente critico-filologica ma anche come una vicenda che coinvolgeva altre dimensioni, che era indizio di istanze squisitamente teologiche ed ermeneutiche.

In questa linea vogliamo estrarre dalla vasta produzione di Barthélemy anche un altro scritto: a nostro avviso emblematico, l'ormai famoso *Les devanciers d'Aquila*, apparso nel 1963 nel *Vetus Testamentum Supplementum* (n.10). Certo, lo scritto si presentava innanzitutto come una puntuale prima edizione del *Dodekapropheton* di Nahal Hever che lo studioso collocava alla metà del I secolo d.C. Ma in filigrana a quest'opera Barthélemy riusciva a intravedere un orizzonte ben più complesso e provocatorio. Da quel documento era possibile identificare un vero e proprio programma di revisione del testo dei Settanta condotto tra il I

secolo a.C. e gli inizi del II sec. d.C. da parte dell'ambito giudaico palestinese così da riportare il testo dei Settanta a quello ebraico allora in uso. Un'operazione di revisione critica, quindi, di conformazione dettata da precise motivazioni. Sarà su questa strada che Barthélemy potrà approdare alla definizione delle varie tradizioni o filoni che fungevano da veicolo della trasmissione della Bibbia greca (si pensi, ad esempio, alla ormai celebre *kaige*).

La "circolarità" dell'approccio di Barthélemy, sempre attento a considerare le variazioni testuali non come meri accidenti ma spesso come indizi o segnali di componenti storiche, letterarie, ermeneutiche più generali, si riflette negli studi sulle Esaple, sulla altre traduzioni greche (pensiamo a Teodozione forse come precursore di Aquila, il quale a sua volta poteva aver subito l'influsso delle interpretazioni di Akiba) e anche sulle ricerche riguardanti i *Tiqqunê Soferîm*, una traccia apparentemente microscopica ma capace, se ben vagliata, di offrire spunti di analisi sistematiche. Quella di Barthélemy è una fedeltà assoluta alla parola scritta ma considerata sempre come una realtà vivente, a livello storico e teologico.

La ricchezza della strumentazione e della sensibilità dello studioso non poteva avere come meta se non la sfida di costruire il quadro completo dello stato della critica testuale antico-testamentaria. Ed è ciò che è iniziato ad apparire a partire dal 1982 con il primo volume dell'immensa impresa della *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, un'opera che, pur fondandosi su un "Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu", ha in Barthélemy l'asse portante. Significativo, in mezzo alla sterminata massa di dati raccolta e verificata, è l'atteggiamento generale adottato. Barthélemy rifiuta ogni avventurismo; prima di correggere il testo masoretico egli vuole comprenderlo ed è per questo che egli allarga il suo sguardo alle risorse della sintassi e della stilistica ebraica ma lo allunga anche fino all'esegesi giudeo-araba e alle tradizioni medievali per giungere sino alle opzioni più recenti delle varie traduzioni moderne e contemporanee.

Attraverso una simile concezione più globale e completa, la critica testuale varca i confini della pura "tecnica" per raggiungere quella funzione che già era stata esaltata da Agostino nel suo *De doctrina christiana* (II,14-21; PL 34,46) e dalle encicliche *Providentissimus Deus* e *Divino Afflante Spiritu*. Essa avrebbe in sé una dimensione teologica, orientata come sarebbe a far risplendere nella sua "oggettività" letteraria la Parola di Dio. Ed è proprio dal risultato raggiunto dalla critica testuale che la Parola di Dio parte per "compiere la sua corsa, per essere glorificata (2 Ts 3,1) e così riempire sempre più il cuore degli uomini" (*Dei Verbum* n.26). A questo itinerario della Parola p.Dominique Barthélemy ha senz'altro offerto in tutti gli anni del suo ingegno scientifico un grande e prezioso apporto e di questo a lui esprimiamo la nostra più viva e intensa gratitudine.

+ Carlo Maria Card. MARTINI

## EDITORS' FOREWORD

This is the second collection of articles published to honour Dominique Barthélemy. The first, *Mélanges Dominique Barthélemy* (OBO 38 Fribourg Suisse : Editions Universitaires / Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), was edited by members of the Biblical Institute of the University of Fribourg. This volume is edited by lecturers in textual criticism in the Pontifical Biblical Institute in Rome and at the Ecole Biblique et Archéologique Française de Jérusalem. The contributors are partners in academic discussion, former students of Dominique Barthélemy, and collaborators in the Hebrew Old Testament Text Project of the United Bible Societies.

The editors would like to thank those who overcame war-time difficulties of communication to ensure that the publication of this volume would not be delayed. They also note with regret the passing of Professor Peter Rieger of Tübingen, who was preparing his article for this collection when he died in November 1990. May he rest in peace.

Gerard J. NORTON O.P.

Ecole Biblique et Archéologique Française de Jérusalem

Stephen PISANO S.J.

Pontifical Biblical Institute, Rome



## Les trois formes de Jérémie 52 (TM, LXX et VL)

Pierre-Maurice BOGAERT  
Maredsous, Louvain-la-Neuve

En plus de la forme longue et communément reçue de Jr 52, conservée par le texte massorétique (TM), deux autres formes nous sont parvenues, celle plus courte de la Septante (LXX) et, à partir du v. 12, celle très courte de la vieille version latine ou *vetus latina* (VL). Cette dernière, peu connue, n'a jamais été étudiée pour elle-même (autant que je sache); elle retiendra ici toute l'attention. Mais il importe de rappeler d'abord quelques données générales.

1. Au départ de ce travail, l'existence de deux formes anciennes du livre de Jérémie est tenue pour acquise. L'une, attestée par sa version grecque et par des fragments qumraniens, offre une ordonnance générale très différente du TM et s'achève sur la parole de consolation à Baruch (TM 45 = LXX 51,31-35) qui fait de ce dernier le notaire et le garant de la conservation et de l'accomplissement de la prophétie jérémienne; elle est suivie immédiatement de l'annexe historique du chapitre 52 et, en grec tout au moins<sup>1</sup>, de Ba 1-5. La seconde forme, donnée par les Bibles hébraïques et également attestée à Qumrân,

---

1 Le supplément baruchien à Jérémie (Ba 1-5) ou du moins sa première partie (Ba 1,1-3,8) pourrait avoir existé déjà en hébreu à la suite de Jérémie; ainsi E. TOV, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch. A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1:1 - 3:8* (HSM, 8), Missoula, Montana, 1976. J'ai dit les raisons qui militent en faveur d'une addition à Jérémie grec, étant entendu que la prière pénitentielle (Ba 1,15-3,8) peut fort bien être traduite de l'hébreu, dans *Revue théologique de Louvain* 9, 1978, p. 342-347. Je continue à croire, avec B.N. WAMBACQ, *L'unité littéraire de Bar., I-III, 8*, dans *Sacra Pagina*, t. I, Paris-Gembloux, 1959, p. 455-460, que Ba 1,1-14, fait d'emprunts à la Septante, est un centon grec.

déplace à la fin du livre les oracles contre les Nations et insiste sur le rôle de Jérémie aux dépens de Baruch; elle est presque constamment plus longue. Dans plusieurs cas, on peut montrer que son texte long est une relecture du texte court qu'a connu le traducteur grec, et telle est aussi la présomption pour l'ensemble<sup>2</sup>. Après l'explicit (TM 51,64 fin), le TM donne la même annexe historique sous une forme longue (TM 52).

2. Au moins une fois dans Jérémie, la vieille version latine (très pauvrement transmise pour ce livre) atteste la plus ancienne forme du grec dans un état encore plus court que celui des manuscrits grecs conservés. Au ch. TM 39 (= LXX 46), ce ne sont pas seulement les v. 4 à 13 qui sont ajoutés dans le TM, mais aussi les v. 1-2, marqués de l'astérisque dans divers témoins et absents de la VL (manuscrit de Wurtzbourg)<sup>3</sup>. Une situation comparable se présente au ch. 52. On ne peut écarter sans jugement la forme très courte attestée par la VL, et rien n'empêche a priori qu'elle représente le plus ancien état du grec.

## I. Le texte long (TM) et le texte plus court (LXX)

Chacun sait que Jr 52 correspond presque mot pour mot dans sa forme longue (TM) à la conclusion de l'histoire deutéronomiste (2 R 24,18 à 25,30). Les différences entre l'hébreu de 2 R et de Jr n'interfèrent pas de manière décisive dans la comparaison des trois formes de Jr 52. Nous les évoquerons au passage en cas de nécessité.

### A. Le texte long (TM)

Après la formule initiale du règne de Sédécias (v. 1) et le jugement moral porté sur son activité s'achevant sur sa révolte contre Babylone (v. 2-3), vient le récit du siège de Jérusalem (v. 4-5), de la prise de la ville et de la fuite nocturne

<sup>2</sup> Ce sont les découvertes de Qumrân qui ont relancé la recherche : J.G. JANZEN, *Studies of the Text of Jeremiah* (HSM,6), Cambridge, Mass., 1973; voir E. TOV, *The Jeremiah Scrolls from Qumrân*, dans *RQ*, t. 14, n° 54, 1989, p. 189-206. Le P. D. BARTHÉLEMY a parfaitement perçu la valeur de cette orientation des recherches dans sa *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. I (OBO, 50/1), Fribourg (Suisse) et Göttingen, 1982, p. \*70. Il faudrait citer ici plusieurs articles de E. Tov et de A. Schenker. J'ai risqué une interprétation d'ensemble dans *De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie*, dans P.-M. BOGAERT (éd.), *Le Livre de Jérémie* (BETHL, 54), Leuven 1981, p. 145-167, et une datation dans *Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie*, dans *La Vie de la Parole*. Mélanges offerts à P. Grelot, Paris, 1987, p. 139-150.

<sup>3</sup> P.-M. BOGAERT, *La libération de Jérémie et le meurtre de Godolias : le texte court (LXX) et la rédaction longue (TM)*, dans D. FRAENKEL, U. QUAST, J.W. WEVERS (éd.), *Studien zur Septuaginta — Robert Hanhart zu Ehren* (Abhandlungen der Ak. der Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. III/190 = MSU 20), p. 312-322.

(v. 6-7), de l'arrestation de Sédécias, de la mise à mort de ses fils et des princes de Juda en Syrie, à Riblatha où se tient Nabuchodonosor, de l'énucléation de Sédécias et de son exil à Babylone (v. 8-11).

Ensuite Nabuzardan entre en scène (v. 12). Il incendie le Temple, le palais royal, les demeures patriciennes, et il détruit les remparts (v. 13-14). Il exile le petit peuple (v. 15), mais il laisse sur place des cultivateurs (v. 16). Il emporte aussi tous les objets métalliques du Temple, ce qui donne lieu à une longue énumération de termes techniques (v. 17-23). Il fait prisonniers des notables, prêtres et civils, et les conduit à Nabuchodonosor qui les fait mettre à mort (v. 24-27a). Après quoi il exile Juda de sur sa terre (v. 27b). Suit une longue récapitulation, chiffrée, des exilés des trois déportations (dans notre comput : 597, 586, et cinq ans plus tard, avec Nabuzardan; v. 28-30).

Beaucoup plus tard, un successeur de Nabuchodonosor, Evil-Mérodach, restaure Joiakîn dans sa dignité, mais toujours en exil.

Par rapport au texte des Rois, la différence la plus importante est la présence de la liste récapitulative des exilés (v. 28-30). On peut y ajouter le massacre des princes de Juda (v. 10).

## B. Le texte plus court (LXX)

La LXX se caractérise, ici comme ailleurs dans Jérémie, par sa brièveté. Manquent d'abord les v. 2-3 avec le jugement moral sur Sédécias et sa rébellion, mais ils n'apportent pas d'information nouvelle à qui vient de lire le livre de Jérémie, en particulier dans l'ordonnance de la LXX, où la biographie vient dans les derniers chapitres. La LXX n'a pas non plus certaines précisions chronologiques (v. 6. 12. 31).

Caractéristique, en revanche, est son silence total sur l'exil du peuple à Babylone. Sédécias y est envoyé seul (v. 11), et Joiakîn s'y trouve (v. 31-34). Les trois mentions du texte long (TM) font défaut, celle du v. 15 (petit peuple, transfuges), celle du v. 27b (globale, mais imprécise) et celle, récapitulative et chiffrée, des v. 28 à 30.

L'inventaire des métaux du Temple a posé des problèmes de traduction, et il se peut que pour la Mer, les boeufs et les *m<sup>e</sup>konôt* l'hébreu traduit était différent du TM. Le caractère très particulier du vocabulaire ne permet pas d'affirmer ou de nier qu'il s'agit d'un autre traducteur grec, ce qui aurait pu avoir son intérêt pour la suite<sup>4</sup>.

Ajoutons que les noms des prêtre-en-chef et prêtre-en-second exécutés à Riblatha ne sont pas donnés. Mais, à l'évidence, c'est l'absence de toute mention de l'exil du peuple qui doit être expliquée d'abord. Elle ne peut être l'effet du

<sup>4</sup> Voir, pour l'ensemble du ch. 52, l'avis de E. TOV, *The Septuagint Translation* (cité à la n. 1), p. 79.

hasard, puisqu'il y a trois mentions de l'exil babylonien du peuple dans le texte long, et l'une est nettement séparée des deux autres.

L'absence de la seule liste récapitulative (v. 28-30) aurait pu se justifier par une semblable absence en 2 R 25, mais il faut expliquer encore l'absence des deux mentions plus générales, distantes l'une de l'autre, aux v. 15 et 27b. La mention du v. 27b pourrait être une charnière destinée à introduire le dénombrement des v. 28-30. Et comme le v. 27b a son parallèle en 2 R 25,21a, on pourrait en conclure que les v. 28-30 de Jr 52 se lisaient dans le texte original de 2 R 25 où ils auraient été remplacés ultérieurement par un résumé de l'histoire de l'assassinat de Godolias et le rappel de la descente en Égypte (2 R 25,21b-26; cf. Jr TM 40-43)<sup>5</sup>. Mais il n'y a pas lieu de développer ce point : ce n'est qu'une hypothèse. De toute manière, le v. 15 n'est pas lié à ce mécanisme, et lui aussi est absent du grec. L'absence des mentions de l'exil babylonien en Jr LXX 52 ne peut être accidentelle.

Si, comme on le tient communément, Jr 52 dépend de 2 R 24,18-25,30 et si, d'autre part, le texte court de Jr 52 est reconnu, ici et ailleurs, comme le plus ancien conservé dans l'histoire des rédactions de Jérémie, il faut supposer que le rédacteur qui a extrait de l'histoire deutéronomiste la matière de Jr 52 en a omis les passages touchant l'exil babylonien et que ces derniers ont été réintégrés ultérieurement dans la rédaction longue d'après 2 R 25. Il n'y a pas de raison qui permette de croire que ce soit le traducteur grec qui ait supprimé sélectivement les mentions de l'exil babylonien.

La question soulevée est complexe, puisqu'elle implique la fin de l'histoire deutéronomiste<sup>6</sup>. Il suffit pour l'heure de rappeler que, à s'en tenir au livre de Jérémie, l'exil babylonien n'y joue presque aucun rôle. Jérémie a refusé de se rendre à Babylone (Jr TM 40,1-6) et, avec Baruch, il se réfugie en Égypte. Même sans les mentions explicites de l'exil du peuple à Babylone, le ch. 52 vient équilibrer la dérive égyptienne du livre (TM 40-44 = LXX 47,1-51,30), très sensible dans l'ordonnance de la LXX, puisque la réhabilitation de Joiakîn à Babylone montre bien que la légitimité n'a pas suivi Jérémie en Égypte.

L'absence des mentions de l'exil du peuple se retrouve, c'est prévisible, dans la forme que la *vetus latina* (VL) a conservée de 52,12-34. Et celle-ci offre un texte encore plus court que celui du grec dont elle dépend.

<sup>5</sup> Sur 2 R 25,21b-26, voir par exemple K.-Fr. POHLMANN, *Erwägungen zum Schlußkapitel des deuteronomistischen Geschichtswerkes*, dans A.H.J. GUNNEWEG et O. KAISER (édd.), *Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments*. Fs. für E. Würthwein, Göttingen, 1979, p. 94-109, spéc. p. 95-100.

<sup>6</sup> Helga WEIPPERT, *Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung*, dans *Theologische Rundschau* 50, 1985, p. 213-248.

## II. Le texte très court : la *vetus latina*

On sait que, dans les Bibles latines anciennes (VL), Ba 1-5 (la Lettre de Jérémie, Ba 6 depuis le moyen âge, est indépendante) suivait Jr 52 sans titre propre. Les Pères latins, les liturgies latines et, partiellement, la tradition manuscrite de la Vulgate l'attestent. Il en était de même chez les plus anciens Pères grecs, et des traces en demeurent longtemps après Origène qui pourrait être l'auteur de la séparation et du nouveau titre, «Baruch»<sup>7</sup>. Lorsque, dans l'Occident latin, l'on remplaça le Jérémie vieux latin, qui comportait Ba 1 à 5, par la traduction de saint Jérôme, qui non seulement ne retenait pas Baruch mais l'excluait, l'absence de Ba 1-5 ne fut pas remarquée aussitôt, puisque son contenu n'avait pas d'autonomie. Les témoins latins anciens du texte suivi de Baruch sont donc rares. Il n'en existe pas qui soit antérieur à 800. Au tout début du IX<sup>e</sup> siècle, il y a cinq Bibles de Théodulfe et, de peu postérieure, la Bible de Corbie qui en dépend. Plus tard dans le siècle, il y a la Bible de Cava. Au X<sup>e</sup> siècle, je ne connais que l'addition de deuxième main dans le ms. Saint-Gall 39, selon Théodulfe, vers 900, et trois Bibles espagnoles avec un texte caractéristique. C'est le texte de Théodulfe que l'on retrouve dans de nombreuses Bibles atlantiques au XII<sup>e</sup> siècle, mais il faut attendre le XIII<sup>e</sup> siècle pour que sa présence devienne quasi générale<sup>8</sup>. Isolément et en ordre dispersé, on observe des efforts pour récupérer un texte souvent cité par les Pères (Ba 3,36-38 surtout) et utilisé dans les liturgies. C'est ainsi que quatre types de texte sont conservés<sup>9</sup> : 1. La<sup>V</sup>, celui des Bibles de Théodulfe qui est devenu vulgate<sup>10</sup>; 2. La<sup>C</sup>, celui du *Cavensis*<sup>11</sup>; 3. La<sup>L</sup>, celui de quelques Bibles espagnoles<sup>12</sup>; La<sup>S</sup>,

<sup>7</sup> P.-M. BOGAERT, *Le nom de Baruch dans la littérature pseudépigraphique : l'apocalypse syriaque et le livre deutérocanonique*, dans W.C. VAN UNNICK, *La littérature juive entre Tenach et Mischna* (Recherches Bibliques, 9), Leiden, 1974, p. 56-72. — R. GRYSOON a signalé en passant (*Revue d'histoire ecclésiastique* 69, 1974, p. 476-477) un bel exemple patristique : dans le *De paenitentia I*, IX, 43 (CSEL, t. 73, p. 140-141), Ambroise cite successivement sous le nom de Jérémie Jr 7,16; Ba 3,1 et Ba 5,1, en soulignant l'identité d'auteur et en spécifiant, à propos de Ba 5,1, *in fine libri*, du livre de Jérémie évidemment. En grec, Athénagoras, par exemple, cite Ba 3,36 (et non Ex 20,2-3) sous le nom de Jérémie.

<sup>8</sup> Plus de détails dans l'article cité à la n. 7.

<sup>9</sup> J'ai retenu les sigles utilisés par J. ZIEGLER (*Septuaginta*, t. 15), p. 20-21.

<sup>10</sup> Édition critique : *Biblia Sacra ... cura et studio monachorum ... Sancti Hieronymi in Urbe. XIV. Liber Hieremiae et Lamentationes ... quibus additur Liber Baruch secundum recensionem Theodulfianam*, Rome, 1972. Θ correspond au La<sup>V</sup> de J. Ziegler; C à La<sup>C</sup>; Λ<sup>L</sup>Δ<sup>L</sup>LM à La<sup>L</sup>; σ à La<sup>S</sup>.

<sup>11</sup> Ms. CAVA, *Badia 1* (14), du IX<sup>e</sup> s.; éd. L. MATTEI-CERASOLI, *Liber Baruch secondo il testo del Codice Biblico Cavense* (Analecta Cavensia, 1), Mont-Cassin, 1935, 15 p.

celui dont il nous faut traiter maintenant<sup>13</sup>, parce qu'il commence Baruch avec le texte de Jr 52,12-33(34).

Ce dernier, édité depuis longtemps et connu des érudits du XVIII<sup>e</sup> siècle, a été étudié quelques fois en tant que témoin de Baruch, mais jamais sauf erreur comme témoin de Jérémie. Avant d'aller plus loin, j'en propose une édition critique provisoire du début, en englobant Ba 1,1-4, très différent du texte reçu et nécessaire pour l'évaluation de la VL de Jr 52,12-33.

### A. Texte critique provisoire

Les témoins de La<sup>S</sup> se répartissent en trois groupes<sup>14</sup>. Le premier, représenté par un seul témoin du XI<sup>e</sup> siècle, G, donne le texte complet (de Jr 52,12 à Ba 5,9), et Ba 3,9-38 n'y a pas été revu sur le texte de la liturgie romaine. Le deuxième groupe donne aussi le texte complet, mais la forme liturgique de Ba 3,9-38 a déteint sur le sien. Les témoins ici sont plus nombreux; j'en ai retenu six, dont les plus anciens : RTBOCV. Le troisième groupe de témoins commence avec Jr 52,12-33, mais continue, à partir de Ba 1,1, avec le texte vulgate (Théodulfe). J'ai retenu trois témoins de ce groupe : Da, Db, Dc (D quand ils sont d'accord); ils dépendent non du premier type, mais du second, ainsi que l'apparat le montre clairement<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> G. HOBERG, *Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch*, Freiburg Br., 2<sup>e</sup> éd., 1902 : j'utilise un exemplaire comportant la collation des témoins les plus importants par D. De Bruyne.

<sup>13</sup> C'est le texte édité par P. SABATIER, d'où le sigle La<sup>S</sup> : *Biblorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica*, Reims, 1743 (réimpr. Turnhout, 1976), t. II, p. 720-721 et 734-756. — Dom Sabatier connaissait le témoin qui reste le meilleur, G.

<sup>14</sup> P.-M. BOGAERT, *Le livre deutérocanonique de Baruch dans la liturgie romaine*, dans *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte*, Louvain, 1972, p. 31-48.

<sup>15</sup> On pourrait même préciser : du type attesté par R<sup>2</sup>OCV, avec l'addition de *autem* en Jr 52,24.

Manuscrits et sigles<sup>16</sup>

|          |  |
|----------|--|
| G (185)  | PARIS, <i>B.N.</i> , lat. 11951, fol. 105 <sup>r-v</sup> (deuxième moitié du XI <sup>e</sup> s.; Saint-Germain-des-Prés)             |
| -----    | -----  |
| R (188)  | REIMS, <i>B.M. I</i> , fol. 170 <sup>r</sup> (écriture du XI <sup>e</sup> s., dans la Bible d'Hincmar, du IX <sup>e</sup> s.; Reims) |
| T        | PARIS, <i>B.N.</i> , lat. 16744, fol. 162 <sup>r</sup> (dernier quart du XII <sup>e</sup> s.; Champagne; Bible de Saint-Bertin)      |
| B (149)  | PARIS, <i>B.N.</i> , lat. 161, fol. 229 <sup>v</sup> -230 <sup>r</sup> (XIII <sup>e</sup> s.)  |
| O        | PARIS, <i>Arsenal</i> 4, fol. 137 <sup>v</sup> (XIII <sup>e</sup> s.)  |
| C (137)  | MONT-CASSIN, 35, p. 527 (XV <sup>e</sup> s.)   |
| V (142)  | ROME, <i>Vallicelliana</i> , Or. B VII (XI <sup>e</sup> -XII <sup>e</sup> s.; Italie)  |
| -----    | -----  |
| Da (186) | PARIS, <i>Arsenal</i> 65, fol. 346 <sup>r</sup> (XIII <sup>e</sup> s.; Saint-Victor de Paris)  |
| Db (187) | PARIS, <i>Arsenal</i> 70, fol. 300 <sup>r</sup> (XIII <sup>e</sup> s.)   |
| Dc (184) | PARIS, <i>B.N.</i> , lat. 11, fol. 138 <sup>v</sup> -139 <sup>r</sup> (XII <sup>e</sup> -XIII <sup>e</sup> s.)                       |
| D        | accord DaDbDc.   |

<sup>16</sup> Les numéros sont ceux du *Vetus Latina Institut*. Pour GTBODaDbDc, nous utilisons des microfilms; pour C, l'édition de L. TOSTI, dans *Bibliotheca Casinensis*, t. I, Mont-Cassin, 1873, Florilegium, p. 284-287; pour V, l'édition de J.M. THOMASIIUS, *Opera Omnia*, éd. A.F. Vezzosi, Rome, t. I, 1747, p. 223-230. Nous avons copié et étudié R à Reims même. Les datations retenues sont celles de l'édition romaine citée à la n. 10 et, à défaut, celle des catalogues. — Dans le texte critique, l'orthographe est normalisée pour les noms propres courants (*Babylonia*, *Hierusalem*). Nous avons conservé *Helmirodach*, écrit avec *e* précédé de l'esprit rude, car la forme s'explique à partir du grec. L'esprit rude pour *h* est considéré comme une particularité irlandaise, mais je l'ai rencontré aussi dans la Bible de Roda (Paris, *B.N.*, lat. 6).

**Texte critique**

- Jr 52,12 Incipit liber Baruch. 12. Et factum est in quinto anno decimo mensis uenit Nabuzardan princeps cocorum qui stabat ante faciem regis Babyloniae
- 13 in Hierusalem, 13. et succendit aedem Domini et domum regis. Et omnes domos ciuitatis magnas succendit igne. 14. Et murum Hierusalem in circuitu demoliuit exercitus Chaldaeorum cum
- 14 Nabuzardan principe cocorum. 16. Et residuum populi reliquit princeps cocorum uinearum cultores. 17-23. Et omne aes argentum et aurum et omnem supellectilem ciuitatis Hierusalem quicquid fuit 24. transtulit princeps cocorum. Summum sacerdotem et sacerdotem secundum et custodes uiae 25, et spadonem unum qui erat praepositus uiris bellatoribus et septem uiros nominatos qui sunt ad faciem regis qui inuenti sunt in ciuitate et scribam uirtutum qui scribatum administrabat populo terrae, 26. et adduxit eos
- 26 Nabuzardan ad regem. 27. Et interfecit eos rex Babylonis in Deblatha in terra Emath. 31. Et factum est in tricesimo octauo anno transmigrationis Ioachim regis Iudae eleuauit caput eius Helmirodach rex Babylonis et eduxit eum de carcere, 33a. et mutauit uestimenta eius.
- 33a 32. Et posuit thronum eius super omnes Iudaeos qui erant in Babylonia. 33b. Et manducabat panem semper ante faciem eius omnibus diebus uitae suae. 1-2. Et factum est post annum quintum et mensem septimum quod ceperunt Chaldaei Hierusalem et succenderunt eam igni scripsit librum Baruch filius Neri filii Masei filii Sedechiae filii Sedei filii Helchiae, de tribu Simeon, in Babylonia, cuius libri uerba sunt in subiecto. 3. Et misit in Hierusalem. Quem legit ipse Baruch in Babylonia ad aures Sedechiae filii Ioachim regis Iuda 4. et ad aures potentium et filiorum regum, seniorum et totius populi a pusillo usque ad magnum uniuersis habitantibus in Babylonia ad flumen Suth. (5. Et ieiunauerunt cum fletu ...)
- Ba 1,1-2
- 3
- 4



## Apparat critique

*Tit.* Incipit liber Baruch GT, incipit liber Baruch notarii Ieremiae CDaDc, incipit liber Baruch notarii Hieremiae prophetae RO, incipit Baruch BVDb || Jr 52,12. anno quinto BD || decima RTBOCVD || Babylonae V 13. ciuitatis magnas GRTBOC, + et V, magnas ciuitatis D || igni RTBOCVD 14. Hierusalem + et murum Db || demoluiit G, demolitus est RTBOCVD 16. reliqui V 17-23. omnem supellectilem BDa, omne supellectile G, omnem supellectilem RTOCVDbDc 24. summum + autem R<sup>2</sup> (*supra lineam*) OCVD || sacerdotem secundum G, secundum sacerdotem RTBOCVD || custodem D 25. ante faciem O || sunt inuenti RTBOCVD 26. et adduxit eos G, adduxit RTBOCVD 27. Deblatha G, Reblatha RTBOCVD 31. anno octauo B || transmirationis + regis Da || Iuda B || <sup>h</sup>Elmirodach G, Heuilmerodach CV, Euilmerodach RTBOD 33b. semper panem Db || Ba 1,1-2. quod G, quo RTBOCV || igne RBOCV || Neriae RTBOV, Heriae C || Masei G, Amasiae RTBCV, Maasie O || Elchia V 3-4. ad aures Sedechiae filii Ioachim regis Iuda et om. RTBOCV 4. potentum ROCV || regum et seniorum RTBOCV || pugillo O || Suth GRTOCV, sunt B.

## B. Premières observations

Au lieu de séparer Baruch de Jérémie là où nous le faisons, le scribe a cru bon de couper plus haut et de faire commencer Baruch avec Jr 52,12 précédé d'un titre : Liber Baruch.

Il n'est pas possible de fixer exactement quand l'opération eut lieu, ni à quel endroit. En France plutôt, puisque la majorité des témoins en provient, ainsi que le meilleur (G); au XI<sup>e</sup> siècle ou avant, puisque les plus anciens témoins sont du XI<sup>e</sup> siècle (GR et V, italien). La vraisemblance invite à ne pas remonter plus haut que la diffusion généralisée de la version hiéronymienne de Jérémie à l'époque carolingienne<sup>17</sup>.

Si le scribe a pu commencer Baruch en Jr 52,12, c'est que dans le témoin vieux latin de Jérémie dont il disposait, il n'y avait pas de titre propre à l'appendice baruchien et que, par ailleurs, il souhaitait, lui, isoler un «livre de Baruch»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> A Saint-Gall, Notker Balbulus, mort en 912, s'est préoccupé personnellement de récupérer Baruch, écrit de seconde main dans le ms. Saint-Gall, *Stiftsbibliothek* 39 (voir *ibid.*, ms. 14, p. 331).

<sup>18</sup> Dans les Bibles de Théodulfe, Baruch (1-5) suit Jérémie (vulgate) sans autre distinction que le *titulus* : De oratione et sacrificio ..., donc sans titre; après Ba 5,9 est inscrit l'explicit de Jérémie (voir l'édition romaine citée à la n. 10, p. 309 et 336). La mise en page de la Bible de Théodulfe conservée à Stuttgart (*Württembergische Landesbibliothek* H.B. II. 16) ne laisse aucun doute sur la conviction du scribe : Ba 1-5 fait partie de Jérémie. Ainsi en était-il dans la vieille version latine.

Avant de montrer les mécanismes de l'intervention du scribe, il convient aussi de regarder le texte de plus près. Nous avons dit que l'étude de Ba 3,9-38 révèle la supériorité de G sur les autres témoins. Se confirmerait-elle ici ?

Un premier indice joue immédiatement en faveur de G. La leçon *Deblatha*, avec *d*, en 52,27 dépend du grec<sup>19</sup>, tandis que *Reblatha* avec *r* doit être une correction sur la Vulgate hiéronymienne.

Pareillement, en Jr 52,26, la leçon *et adduxit eos*, qui correspond mieux au grec, mais se coule mal dans le contexte latin, a été réduite à *adduxit* dans le reste de la tradition. Et dans la même ligne, *autem* a été ajouté en Jr 52,24 pour faciliter le phrasé.

Les variantes en Ba 1,1-4 sont plus difficiles à apprécier, car l'écart d'avec le texte reçu est plus grand, mais les mots *ad aures Sedechiae filii Ioachim regis Iuda et*, propres à G, comportent une leçon difficile, *Sedechiae*, et ont pu être omis pour cette difficulté ou par passage du même au même (*ad aures*).

C'est donc à partir de G, édité ci-dessus, que doit se faire la comparaison avec le grec de Jr 52,12-34 et de Ba 1,1-4. Dans les deux cas, les différences sont importantes et doivent être expliquées. Il est expédient de commencer avec Ba 1,1-4.

### C. Observations sur Ba 1,1-4

Le libellé de Ba 1,1-4, différent du texte reçu pour l'ordre et le contenu, révèle que le scribe latin responsable de la séparation de Ba 1-5, en même temps qu'il pratiquait la césure après Jr 52,11, était conscient que le vrai début était à la place que nous connaissons, après Jr 52,34. En ajoutant les mots *cuius libri uerba sunt in subiecto* en Ba 1,3, il précise qu'un livre suit, qu'il attribue à Baruch<sup>20</sup>. Ce livre, il s'apprête d'une part à le lire lui-même (addition de *ipse*) en Babylonie (répétition de *in Babylonia*) et d'autre part à l'envoyer à Jérusalem (addition de *misit in Hierusalem*).

Le lecteur moderne pourrait estimer que cela va de soi. Cependant Théodoret de Cyr<sup>21</sup> proposait de voir dans les οὔτοι οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου de Ba 1,1 non le livret qui suit, mais le livre de Jérémie qui précède. Et tel devait être l'avis du lecteur antique qui ne rencontrait aucune indication que Baruch soit autre chose qu'un scribe. Telle est aussi la compréhension que nous soutenons encore aujourd'hui. Le même Baruch qui a lu le rouleau de Jérémie devant Joaqim impénitent (Jr TM 36 = LXX 43) lit le livre de Jérémie, après l'avoir

<sup>19</sup> L'apparat de J. Ziegler ne mentionne aucune variante du grec correspondant commençant par *r*, ni ici, ni en Jr 52,10 et 26.

<sup>20</sup> J'ai cru autrefois que la césure après 52,11 était due à la confusion, possible dans La<sup>S</sup>, entre le début de Jr 52,12 et le début de Ba 1,1 (*Et factum est in quinto anno/Et factum est post annum quintum*). Mais les mots *cuius libri uerba sunt in subiecto* montrent que le scribe est conscient du vrai début.

<sup>21</sup> PG 81,760.

copié, devant son fils et successeur en exil, qui lui se repent. Littérairement l'antithèse est plus que plausible, et en Dn 9 l'on trouve la même succession : lecture de Jérémie et prière de pénitence. C'est parce que le supplément de Jérémie a été conçu dans ce sens qu'il n'a pas à porter de titre propre et qu'il n'était pas attribué à Baruch. Même la prière de pénitence (Ba 1,15-3,8), très voisine de celle de Dn 9, n'est pas donnée comme de Baruch<sup>22</sup>.

Ainsi les mots ajoutés en Ba 1,3 *sunt in subiecto et misit in Hierusalem, ipse*, et la répétition de *in Babylonia* après *Baruch* manifestent la volonté de définir un livre dont Baruch est l'auteur et dont le contenu suit. On explique de la même façon des retouches en Ba 1,14-15 et 3,8-9<sup>23</sup>.

D'autres différences restent énigmatiques.

1. Baruch est «de la tribu de Siméon». Si cette précision a été ajoutée, on ne voit pas où elle aurait été puisée. Si elle se trouvait dans le texte original, on pourrait expliquer que le texte reçu l'ait omise : la tribu de Siméon ne joue presque aucun rôle, et certes pas au temps de Jérémie. Mais la signification d'une telle mention pour l'auteur de l'appendice baruchien reste inexpliquée<sup>24</sup>.
2. Le personnage devant qui Baruch lit son livret est Sédécias, fils de Joachim, roi de Juda, selon la leçon de G qu'il faut préférer, et non Jéchonias du grec. Le roi Sédécias cependant est fils du roi Josias (Jr 1,3; 27,1 TM — mais après correction —; 37,1 = LXX 44,1; Ba 1,8) et oncle de Jéchonias/Joiakîn (2 R 24,17; 2 Ch 36,10 LXX). Toutefois les Chroniques connaissent deux Sédécias, l'un fils de Josias, l'autre fils de Joakim et frère de Joiakîn (1 Ch 3,15-16) et ils font de Sédécias un frère de Joiakîn (2 Ch 36,10 TM). Notons de plus que, en Jr 52,31, où l'hébreu et le contexte imposent Joiakîn/Jéchonias, le grec confond (comme il lui arrive de le faire ailleurs) Joiakîn et Joakim en écrivant Ιωακειμ. La VL, les manuscrits de la Vulgate et peut-être saint Jérôme lui-même, font la même confusion à cette place. Mais ceci n'explique pas pourquoi Sédécias s'est substitué à Jéchonias ou vice-versa. On pourrait tenir que la leçon originale conservée dans la vieille latine (G) visait le deuxième Sédécias des Chroniques (1 Ch 3,15-16) et que, comprise du roi Sédécias, elle ait été écartée au profit de Jéchonias plus vraisemblable. Mais cela est trop compliqué pour convaincre.
3. La question des dates est un peu moins énigmatique. Du moins y découvre-t-on une logique.

<sup>22</sup> P.-M. BOGAERT, *Le personnage de Baruch et l'histoire du livre de Jérémie. Aux origines du livre deutérocanonique de Baruch*, dans Elizabeth A. LIVINGSTONE (éd.), *Studia Evangelica*, 7 (TU, 126), Berlin, p. 73-81.

<sup>23</sup> En Ba 1,14-15 dans La<sup>S</sup>, la prière est introduite par les mots ajoutés : *Quem cum accepissent legerunt, in quo fuit scriptum hoc*. En 3,8-9, après la même prière, et pour introduire le morceau suivant, le scribe ajoute : *Et cum explicuisset librum orationis captiuorum, accipiens spiritus uocem Hierusalem locutus est dicens*.

<sup>24</sup> En Jdt 8,1 dans la généalogie de Judith, des manuscrits grecs et la VL et, en 8,7 dans celle de son mari, certains témoins de la VL précisent qu'ils sont de la tribu de Siméon. Ces précisions sont à mettre en relation avec la prière de Judith, en 9,2, où elle évoque le patriarche Siméon comme son père. Pour Baruch, je cherche en vain une raison.

Il faut d'abord expliquer l'addition de *post* dans *post annum quintum*, en tête de Ba 1. En Jr 52,12, ni le TM, ni la LXX ne mentionnent une cinquième année; il y est question d'un cinquième mois. Dès l'instant où la destruction de la ville est datée d'une cinquième année en 52,12, les événements racontés en Ba 1 doivent être postérieurs. Comprenons : «Après la cinquième année, ... , date à laquelle les Chaldéens prirent Jérusalem et l'incendièrent ...». Ba 1,1 répond à Jr 52,12 dans ce type de texte. C'est une autre question de savoir si cette date est vraisemblable ou non, originale ou non. On ne se hâtera pas de la récuser en Jr 52,12, mais il faudrait expliquer sa transformation dans le texte reçu. N'y a-t-il pas eu une troisième déportation (Jr 52,30 TM), attribuée à Nabuzardan (qui entre en scène en 52,12) et précisément cinq ans après la deuxième<sup>25</sup>?

En Jr 52,31, la VL donne la 38<sup>ème</sup> année là où la LXX et le TM précisent : la 37<sup>ème</sup> année au 12<sup>ème</sup> mois, le 25 ou le 24 du mois<sup>26</sup>, et mentionnent l'accession au trône d'Evil-Mérodach. Accordons que le latin a tout l'air de simplifier la date originale précise; il arrondit à l'unité supérieure.

S'il a réagi ainsi en Jr 52,31, il a pu aussi aménager Jr 52,12 en fonction de Ba 1,1-2.

Revenons à Ba 1,1-4 pour conclure. La formulation actuelle de Ba 1,1-4 dans le type de texte étudié (La<sup>S</sup>) est due pour une part au scribe qui a isolé l'appendice à Jérémie pour en faire le livre de Baruch. Cela ne signifie pas que toutes les particularités en soient secondaires, car le texte grec reçu de Baruch auquel nous le comparons peut lui aussi porter des cicatrices de l'opération par laquelle il a été distingué de Jérémie et a reçu un titre l'attribuant à Baruch. Sur plusieurs points, nous avons dû conclure au *non liquet*. Il se pourrait également que la date de Jr 52,12 ait été retouchée en fonction de Ba 1,1-2, mais l'inverse (Ba 1,1-2 dépendant de Jr 52,12 VL) n'est pas impossible.

C'étaient quelques informations utiles avant d'aborder Jr 52 dans sa forme vieille latine.

## D. Les particularités de Jr 52,12-33 dans la VL

Le texte vieux latin de Jr 52,12-33 conservé en tête de Baruch (La<sup>S</sup>) est évidemment traduit du grec et il se caractérise par une brièveté encore plus grande. Il ne comporte donc pas les indications propres au TM distingué de la LXX, en particulier tout ce qui touche à l'exil babylonien du peuple. De plus — et c'est la différence majeure —, au lieu d'énumérer longuement les objets métalliques emportés par Nabuzardan (52,17-23 TM et LXX), il évoque en quelques mots le butin désigné globalement et enlevé à la ville, non spécifiquement au Temple : *Et omne aes argentum et aurum et omnem suppellectilem ciuitatis Hierusalem quicquid fuit transtulit*. D'autres différences, plus légères, sont les indications chronologiques aux v. 12 et 31 (étudiées plus

<sup>25</sup> On peut mettre cette troisième déportation en relation avec le meurtre de Godolias.

<sup>26</sup> Le TM lit 25; la LXX 24.

haut), l'absence des «soixante hommes du peuple de la terre qui furent trouvés au milieu de la ville» (v. 25) destinés à être exécutés et une rédaction plus brève de la réhabilitation de Joiakîn (le v. 34 manque), installé non au dessus des trônes des autres rois (LXX et TM), mais au dessus de tous les Judéens (52,32 VL).

L'installation de Joiakîn à la tête des Judéens à Babylone pourrait être mise en relation avec l'appendice baruchien qui, dans le texte grec et les autres latins, mentionne Jéchonias (Ba 1,2). Mais précisément, la forme de texte en cause ici parle de Sédécias. On ne recourra pas trop vite à la liberté du traducteur latin. Il faut bien, ici encore, se résoudre au *non liquet*.

Une certaine tendance à l'abrégement peut expliquer le reste. Mais pour les objets précieux du Temple, l'enjeu n'est pas mince, car il implique directement la double rédaction du livre de Jérémie.

### III. Mobilier et vases métalliques du Temple

La longue énumération des objets métalliques enlevés au Temple (Jr 52,17-23), commune, avec des variantes, à la LXX et au TM et plus développée que dans le passage parallèle, 2 R 25,13-17, n'a pour correspondant dans la VL qu'une mention courte du mobilier métallique enlevé à la ville. Là où le grec et l'hébreu distinguent des objets de grande dimension, qu'il faut briser d'abord, et d'autres qu'il suffit d'emporter, tous provenant du Temple, la VL ne fait qu'énumérer la nature des métaux et oublie leur caractère sacré.

Le latin a-t-il abrégé une liste difficile à traduire (plusieurs mots grecs sont des transcriptions de l'hébreu) ? Ou bien n'a-t-il fait que rendre son modèle grec ? Si la deuxième hypothèse avait quelque vraisemblance, nous pourrions alors nous trouver devant la forme originale très brève de ce passage.

#### A. Comparaison avec le ch. TM 27 = LXX 34

Le ch. TM 27 de Jérémie se présente en grec sous une forme courte (34 LXX) que E. Tov a étudiée en détail<sup>27</sup>. Aux v.19-22 du TM correspondent les v. 16-18 du grec que l'on peut rendre ainsi :

Car ainsi dit le Seigneur : «Même d'entre les vases restés que n'a pas enlevés le roi de Babylone lorsqu'il a déporté Jéchonias loin de Jérusalem, il en est qui iront à Babylone.»

En remontant au modèle hébreu non vocalisé et lu autrement, on peut comprendre (la différence n'est pas grande) :

<sup>27</sup> E. TOV, *Exegetical Notes on the Hebrew Vorlage of the LXX of Jeremiah 27(34)*, dans ZAW 91, 1979, p. 73-93; voir surtout p. 89-90.

Car ainsi dit le Seigneur au sujet également des vases restés<sup>28</sup> que n'a pas enlevés le roi de Babylone lorsqu'il a déporté Jéchonias loin de Jérusalem : «Ils seront emportés<sup>29</sup> à Babylone.»

Sur la rétroversion du début, je suis E. Tov, en supposant la préposition 'al et en rattachant «les vases restés ...» à l'introduction de l'oracle, non à son contenu. Un oracle qui prédirait (comme le génitif partitif du grec le suggère) l'exil d'une partie seulement des vases restés n'est guère vraisemblable.

Quoi qu'il en soit du détail, ce texte est beaucoup plus court que le TM. Celui-ci précise que les objets restés appartiennent au Temple, qu'ils seront emportés eux aussi et qu'ils reviendront; il mentionne les objets particulièrement encombrants, les colonnes, la Mer et les *m<sup>e</sup>konôt* (TM 27,19).

Tout se passe donc comme si le texte long (TM) faisait une relecture du texte court (LXX) en fonction de la réalisation telle qu'elle est racontée ailleurs, en 2 R 25,13-17, en 2 Ch 36,18 suivi de Esd 1,7-11 (retour des vases) et aussi en Ba 1,8-9.

S'il en est ainsi au ch. TM 27 = LXX 34 (et nous n'avons aucune difficulté à suivre E. Tov), ne peut-on penser qu'il en est de même au ch. 52 ? Le texte très court de Jr 52 (VL) marque suffisamment l'accomplissement de Jr LXX 34, tandis que le texte long de Jr 52 (LXX et TM) explicite cette réalisation en fonction de l'oracle long de Jr TM 27.

Dans le TM, on assiste de part et d'autre à la spécification du caractère sacré et à l'inventaire détaillé des objets emportés, et cet intérêt s'explique bien en fonction du retour annoncé. D'une manière plus générale, on rappellera que la longue addition Jr TM 33,14-26 trahit un intérêt tout particulier pour le sacerdoce qui participe désormais à l'élection davidique<sup>30</sup>, intérêt qui fait totalement défaut dans le reste du livre.

Comme au ch. 39 TM = 46 LXX, la vieille version latine pourrait avoir conservé la forme la plus ancienne du grec et même de l'hébreu dans ce passage. La LXX, elle, aurait été déjà partiellement révisée sur un texte voisin du TM. La thèse est séduisante, mais il faut répondre à quelques difficultés sérieuses.

## B. Le texte très court, un abrégé latin ?

L'examen du texte vieux latin de Jr 52,12 à Ba 1,4 a montré qu'on ne pouvait éluder facilement une certaine tendance à l'abrégement chez le scribe qui a

<sup>28</sup> E. Tov suppose 'al *yèter ha-kélim*. Mais le mot *yèter* est caractéristique de la recension longue de Jérémie (TM 27,19: 29,1; 39,9 bis; 52,15 bis). Aussi préférerais-je la rétroversion 'al *ha-kélim ha-nôtârîm*, bien fondée dans le TM également.

<sup>29</sup> Le grec *εἰσελεύσεται* rend plutôt *yābo'û*, mais on peut garder *yûbā'û* (TM); le sens est identique.

<sup>30</sup> P.-M. BOGAERT, *Urtext, texte court et relecture. Jérémie xxxiii 14-26 et ses préparations*, à paraître dans *Congress Volume Louvain 1989* (VTS), Leiden.

détaché «Baruch» d'un manuscrit de Jérémie VL. N'en serait-il pas de même pour l'énumération difficile des vases sacrés ?

### 1. *Et adduxit eos* (v. 26)

Le ms. G de la VL, le meilleur, conserve au v. 26 une leçon difficile qui pourrait trahir le caractère hâtif de l'abrégement, et donc l'abrégement. Après avoir énuméré les grands prêtres et les notables à l'accusatif, le texte continue avec les mots *et adduxit eos* où *et* ne peut avoir valeur de conjonction et où *eos* paraît superflu. La difficulté a été résolue dans les autres témoins, qui ont supprimé *et* et *eos*, tandis que l'addition de *autem* après *summum* (v. 24) établissait clairement la ponctuation dans une branche de la tradition. Mais ce n'est pas la seule explication. On pourrait expliquer la leçon de G par la disparition d'un *cepit* (ἐλαβεν) qui revient plusieurs fois dans le grec (v. 17 au pl.; v. 24 et 26) ou en donnant à *et* une valeur adverbiale, «aussi»; l'accusatif *eos* est alors indispensable pour renvoyer à l'énumération des personnes qui précèdent. Mais il faut examiner le libellé même de la forme courte des v. 17-23.

### 2. *Ciuitatis Hierusalem*

Le point le plus délicat est, sans aucun doute, l'emploi du pléonasme *ciuitatis Hierusalem* (v. 17-23). Sauf erreur, il n'y a pas dans la Bible hébraïque une telle juxtaposition. Quand elle se produit, «ville» est toujours déterminé : «ma ville», «cité sainte», etc. Partout ailleurs il est question de «la ville» ou de «Jérusalem». L'expression *ciuitas Hierusalem* pourrait donc être la signature inconsciente du scribe médiéval qui abrège. Mais ce qu'un scribe peut faire en abrégeant, il peut le faire aussi en copiant.

### 3. *Supellex*

Les concordances de la Vulgate attestent 25 emplois de *supellex*, tous dans des parties de l'Ancien Testament que saint Jérôme lui-même a traduites. Parmi eux, 8 cas sont relatifs au Temple, dont 4 correspondent à l'hébreu *kélîm*. Les 17 autres n'ont aucun caractère sacré; parmi eux, 6 seulement rendent *kélîm*. Il est donc clair que, pour saint Jérôme, *supellex* désigne toutes sortes de mobiliers; il correspond à divers termes (une dizaine) en hébreu, dont *kélîm* est le plus fréquent. Jérôme utilise ce mot volontiers, mais sans automatisme aucun. Que dire de la VL ? Nos instruments de travail ne permettent pas une étude exhaustive. Mais on peut montrer assez facilement, à partir de la concordance grecque de Hatch et Redpath, que τὰ σκεύη (qui rend *kélîm* dans presque tous les cas) y est traduit par *uasa* de manière habituelle (mais pas nécessairement toujours). Quant à *supellex*, il semble qu'il soit relativement plus rare et qu'il ne rende pas τὰ σκεύη. Voici ce que j'ai observé : *supellex* rend ἀποσκευή en Gn 34,29<sup>31</sup>; Nb 31,9<sup>32</sup>; Dt 20,14<sup>33</sup>; il rend κλίνη au sens de «litterie» en Jdt 15,11

31 B. FISCHER, *Vetus Latina*. 2. *Genesis*, Freiburg Br., 1951-1954, p. 365-366 (Augustin, *Quaest. in Gen.*). -- Un fichier grec-latin et latin-grec des parties éditées de la *Vetus Latina* de Beuron est accessible à Beuron et au Centre de Recherches sur la Bible latine, à Louvain-la-Neuve. Il est nécessairement en retard sur la parution des fascicules.

32 Augustin, *Quaest. in Num.* 62 (CCL, t. 33, p. 274). Jérôme emploie aussi *supellex* dans ce verset, mais pas à la même place.

(dans les manuscrits MC, GRON)<sup>34</sup> et ἐνδόμησις en Ap 21,18<sup>35</sup>.

Faut-il conclure de cet état de chose que le scribe médiéval, dans sa volonté d'abrégé, s'est servi d'un mot du vocabulaire hiéronymien ? Ce n'est pas exclu, mais c'est loin d'être sûr. La vraie question est de savoir quel texte grec le latin traduit. Si le modèle grec évoquait le mobilier du Temple, il devait avoir à quelque endroit τὰ σκεύη, rendant *kélīm* et rendu le plus souvent par *uasa*. Même Jérôme respecte ce vocabulaire reçu en Jr 52,18 (ainsi que dans les lieux parallèles, 2 R 25,14 et 2 Ch 36,18). Mais si le modèle grec n'évoquait pas les vases sacrés, *supellex* n'aurait pas de quoi surprendre.

Derrière l'emploi de *supellex* se profile la question fondamentale. Est-il raisonnable de croire que le scribe qui laissait Jr 52,12-33 en tête de Baruch ait délibérément gommé le caractère sacrilège du pillage ? Il eût pu facilement abrégé la liste des objets enlevés tout en gardant leur statut de vases sacrés du Temple. Il avait même une raison de le faire, puisque Ba 1,8-9 suppose les deux pillages des objets du Temple et le retour de ceux du deuxième pillage au moins.

Même si sur ce point comme sur d'autres, il est difficile de connaître avec certitude la forme originale de la VL de Jr 52,12-33, l'absence de mention des vases sacrés aux v. 17-23 pouvait être une de ses particularités. Et cette particularité, la VL la tenait alors de la forme originale non conservée de la LXX, elle-même témoin de la forme courte du livre de Jérémie<sup>36</sup>.

## Conclusions

Dans l'histoire des rédactions du livre de Jérémie, le ch. 52 occupe une place importante. De plus, lors de l'adjonction à Jérémie de l'appendice distingué sous l'appellation de Baruch, il a reçu une nouvelle fonction. Cette situation explique la complexité de l'étude des trois formes conservées du ch. 52 et, en particulier, de la forme vieille latine. Dans cette contribution nécessairement limitée, il n'était pas possible d'envisager tous les aspects du problème, ni d'étendre la comparaison à 2 R 25<sup>37</sup>. Je retiens quelques conclusions inégalement assurées.

<sup>33</sup> Augustin, *Quaest. in Iesu Naue* (CCL, t. 33, p. 325).

<sup>34</sup> Cf. *Revue bénédictine* 77,1967, p. 25; 85, 1975, p. 26 et 259; 86, 1976, p. 214.

<sup>35</sup> G. MORIN (éd.), *Sancti Caesaris episcopi Arelatensis Opera Omnia*. II. *Opera Varia*, Maredsous, 1942, p. 274. La forme ἐνδόμησις (avec o, non avec ω) est habituelle dans les manuscrits de l'Apocalypse. On trouve ἐνδομενία = *supellectilia*, dans G. GOETZ, *Corpus Glossariorum Latinorum*, t. VII, Leipzig, 1901, p. 317.

<sup>36</sup> Nous ne savons rien de Jr 52,1-11 dans la VL.

<sup>37</sup> Sous sa forme très courte, qui n'envisage pas l'exil des personnes, mais seulement celui des richesses profanes, Jr 52 répond bien à la visite prémonitoire des ambassadeurs de Mérodach-Baladan (2 R 20,10-19 = Is 39).



1. Le texte original court de Jr 52 (LXX et VL), sans les v. 15, 27b, 28-30, ne comportait pas d'autre mention d'exil que la première déportation des Judéens avec Joiakîn. Et encore, cette mention n'est qu'implicite, dans le récit de la réhabilitation du roi. Il est vrai que c'est aussi le seul exil que le livre de Jérémie considère sérieusement (TM 27 à 29 surtout). Le groupe des fugitifs accompagnant Jérémie et Baruch en Égypte (TM 42-44 = LXX 49,1-51,30) perd ainsi toute légitimité face à la communauté de Babylone où le roi est réhabilité et, si l'on suit la VL (Jr 52,32), précisément sur les Judéens.

2. Il faut aussi compter avec la possibilité que, dans sa forme originale très courte (VL), le ch. 52 n'ait pas fait mention non plus du pillage du mobilier sacré resté au Temple après le premier exil, mais qu'il ait évoqué seulement le pillage des richesses de la cité, sans en préciser ni le détail ni surtout le caractère sacré. Une telle forme du ch. 52 répondrait parfaitement à la forme courte, celle-ci certainement la plus ancienne, de l'oracle LXX 34,16-18, développé en TM 27,19-22. En dépit des difficultés mentionnées et évaluées ci-dessus, le témoignage de la VL ne peut être écarté purement et simplement. La mention du mobilier du Temple, fût-ce sous une forme abrégée, aurait été très utile pour préparer l'appendice baruchien. Le scribe latin n'aurait pas passé sous silence un fait si important s'il l'avait trouvé dans son modèle; en revanche, on peut s'expliquer que, très vite, ce texte court de Jr 52 ait été complété dans un sens sacerdotal. Le texte grec conservé (LXX) atteste déjà cette étape de l'alignement sur 2 R 25.

3. Ajouté à la rédaction courte du livre de Jérémie (LXX), le ch. 52 joue un rôle fondamental pour préciser les circonstances de la destruction de Jérusalem, non racontées (TM 39,1-2. 4-13 appartiennent à la rédaction longue), et pour recentrer l'avenir sur la communauté du premier exil à Babylone, non sur le groupe qui a fui en Égypte avec Jérémie et Baruch (dans la LXX, ce récit précède immédiatement : LXX 49,1-51,30). La forme très courte du ch. 52, telle que la VL l'a conservée, suffit pleinement à cette fonction.

4. La forme longue du ch. 52, avec la mention des exils babyloniens et le détail de l'enlèvement des vases sacrés du Temple, répond au point de vue général de la rédaction longue du livre (TM) qui insiste sur leur retour (TM 27,22, sans équivalent dans le texte court).

# Los Tiqqune Soferim en la Tradición Targúmica.

Luis Díez MERINO

Barcelona.

## 1. Lecturas alternativas en la tradición de la Biblia Hebrea.

### 1.1. Las variantes de la Biblia Hebraica.

En 1980 presentaba Carmel McCarthy<sup>1</sup>, bajo la dirección de D. Barthélemy, una tesis doctoral dedicada a las correcciones escribales hechas en el texto hebreo del AT. Dicho tema ha merecido una atención prevalante del mismo profesor D. Barthélemy<sup>2</sup> y de otros muchos autores anteriores a los dos mencionados<sup>3</sup>. La Biblia hebraica, en sus múltiples tradiciones textuales

---

<sup>1</sup> C. MCCARTHY, *The Tiqqune Sopherim. And Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*, Orbis Biblicus et Orientalis 36, Freiburg-Göttingen 1981, 280 pp.

<sup>2</sup> D. BARTHÉLEMY, "Les Tiqquné Sopherim et la Critique Textuelle de l'Ancien Testament", *VTSupl.* 9, 1963, 283-304; Idem, *Les Devanciers d'Aquila*, *VTSupl.* 10, Leiden 1963; D. BARTHÉLEMY et al., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Project*, 5 vols., Londres-Stuttgart-Nueva York 1973, 1977, 1979....

<sup>3</sup> W. BACHER, *Die Exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur*, 2 vols., Leipzig 1899-1905, espec. t.I, pp.241s. W. E. BARNES, "Ancient Corrections in the Text of the Old Testament", *JThS* 1(1899-1900) 387-414. J. A. BRAWER, "Substitution of Anthropomorphisms in Ancient Translation of the Bible", *Beth Mikra* 57(1974) 161-193.304-305; C. T. FRITSCH, *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton 1943. M. GINSBURGER, "Die Anthropomorphismen in den Targum", *Jahrbücher für Protestantische Theologie* 17(1891) 262-280. 430-458. W. McKANE, "Observations on the Tikkune Sopherim, en: *On Language, Culture and Religion in Honour of Eugene Nida*, edit. M. Black- W.Smalley, La Haya 1974, 53-77. M. L. KLEIN, *Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim of the Pentateuch*. With parallel citations from the Septuagint, Jerusalem 1982. S. MAYBAUM, *Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und den spätern Targumim*, Breslau 1870. D. MUNOZ LEON, "Soluciones de los Targumim del Pentateuco a los antropomorfismos", *Est.Bibl.* 28(1969) 263-281. B.E. NIELSEN, *Tiqqune Sopherim*. Unpublished Work submitted in partial fulfilment of the requirements for the Degree of Master of Divinity in Union Theological Seminary, 1977. A. WEDDEL, *De Emendationibus a Sopherim in libris Sacris Veteris Testamenti Propositis*, Breslau 1869.

(babilónica, tiberiense, yemení, palestina)<sup>4</sup>, como en sus versiones: griegas<sup>5</sup>, arameas<sup>6</sup>, latinas<sup>7</sup>, etc. muestran una enorme cantidad de variantes, aunque no podemos decir que en todos los casos se ofrezcan elementos suficientes para establecer textos paralelos o independientes. No nos referimos aquí a la existencia de una *Vorlage* múltiple (un texto base diferente para el TH en el TM, en el Tg, en la LXX, en Qumrán, en el TH samaritano) o única (un *Ur-Text* único para todas las tradiciones), sino en los casos que posteriormente enunciaremos propondremos la posible o imposible base única o múltiple en cada una de las variantes constatadas en los *Tiquque Soferim*.

En el caso de la Biblia Hebraica tenemos un ejemplo significativo: del conjunto de variantes recogidas por el ingente trabajo del canónigo Benjamín Kennicott (1718-1783) emitía E. F. C. Rosenmüller la siguiente evaluación en

- 
- <sup>4</sup> Cf. Para la tradición tiberiense B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum, cum variis lectionibus*, 2 vols., Oxford 1776-1780: toma las variantes consonánticas de más de 600 mss., 52 ediciones del TH y 16 mss. del texto samaritano. J. B. DE ROSSI, *Variae Lectiones Veteris Testamenti ex immensa MMS. Editorumq. Codicum Congerie haustae et ad Samar. Textum, ad vetustiss. versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae opera ac studio Johannis Bern. de Rossi*, 4 vols., Parma 1784-98. Además el mismo autor publicó posteriormente un suplemento: *Scholia critica in V. T. libros seu supplementa ad varias sacri textus lectiones*, Parma 1798: hace una selección de las más importantes lecturas de 1.475 mss. y ediciones (p.XLV), fijándose solamente en las variantes consonánticas. J.H. MICHAELIS, *Biblia Hebraica ex aliquot manuscriptis et compluribus impressis codicibus, item Masora tam edita, quam manuscripta aliisque hebraeorum criticis diligenter recensita, etc.* Halle-Magdeburgo 1720: recogió las variantes de 5 mss. de Erfurt (p.35s.) y buen número de ediciones, siendo el primer intento de edición crítica. S. BAER-F. DELITZSCH, *Textum Masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masorae codicumque varie illustravit, notis criticis confirmavit S. Baer, etc.*, Leipzig 1869ss. C. D. GINSBURG, *The Old Testament, diligently revised according to the Massorah ad the Érly Editions with the Various Rédings from MSS. and the Ancient Versions*, 4 vols., Londres 1908ss.: colacionó más de 70 mss. y 19 ediciones publicadas antes de 1524. R. KITTEL-P.E. KAHLE, *Biblia Hebraica*, Stuttgart 1937. K. ELLIGER-W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967. M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *The Hebrew University Bible: The Book of Isaiah*, Pt. 1,2, Jerusalem 1975: esta edición atiende también a las otras tradiciones no tiberienses, en la dirección que había iniciado P. E. Kahle, desde la tercera edición de la *Biblia Hebraica*.
- <sup>5</sup> R. HOLMES-J. PARSONS, *Vetus Testamentum Graecum cum Variis Lectionibus*, 5 vols., Oxford 1798-1827. P. DE LAGARDE, *Librorum Veteris Testamenti Canoniorum Pars Prior Graece*, Göttingen 1883. A. RAHLFS, *Septuaginta*, 2 vols., Stuttgart 1935. A. BROOKE-McLÉN-H. THACKERAY, *The Old Testament in Greek*, Cambridge 1906ss. J. ZIEGLER-J. WEVERS, *Septuaginta...Gottingensis*, Göttingen 1926ss.
- <sup>6</sup> A. DIEZ MACHO et al., *Biblia Polyglotta Matritensia, Series IV Targum Palaestinense in Pentateuchum*, vols. I-VI, Madrid 1977-1988. A. SPERBER, *The Bible in Aramaic* 4 vols. 1959-1968.
- <sup>7</sup> P. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica*. T. AYUSO MARAZUELA, *Psalterium Visigothicum-Mozarabicum de Hebraica veritate interpretatum*, Madrid 1957. Idem, *Psalterium S. Hieronymi de Hebraica veritate interpretatum*. Editio critica, Madrid 1960.

1797: "Todo el conjunto de variantes, recogidas con tanto dispendio de tiempo y dinero, nos conduce solamente a una conclusión simple: que todos los códices existentes son muy tardíos en relación a su original... que contienen un buen número de errores escribales, pero son escasos en lecturas significativas y útiles, y que lógicamente sirven de poca ayuda para corregir los pasajes corrompidos del texto hebreo"<sup>8</sup>. La exigua antigüedad de tales mss. ha sido repristinada mediante los mss. de Qumrán, que han retrotraído en mil casos los mss. que se conocían en la época de Kennicott; Qumrán tampoco ha cambiado fundamentalmente tal visión, el texto masorético se ha consolidado al poderlo contrastar en su contenido con mss. un milenio más antiguo a los que poseíamos; p.e. en el libro de Isaías, colacionado el TM con el 1QIs<sup>a</sup> en la Biblia Hebraica de Kittel-Kahle 3. ed., se ofrecen unas 1.375 lecturas diferentes y 4.500 variantes ortográficas. El proyecto de la Biblia de Jerusalén con su código de Aleppo (fechado el año 930 d.C.)<sup>9</sup> quiere sustituir al código de Leningrado (datado en 1008-1010) que es el que figura en la Biblia Hebraica de Kittel-Kahle y en la Biblia Hebraica Stuttgartensia.

Las variantes que se registran en las versiones antiguas suelen tener su resonancia en los mismos mss. hebreos que ofrecen Masora; allí se constatan diversas lecturas, que si bien consignan una lectura en el texto base, no obstante quieren hacer figurar las otras alternativas sea en los márgenes, sea en la Masora parva o magna<sup>10</sup>.

## 1.2. Las listas de variantes.

El TH, además de la Masora, conoció muchas listas que trataban de asegurar tanto su integridad, como su fidelidad<sup>11</sup>, pero hubo casos en que se trató de enmendar el texto hebreo llevados por diversas razones.

Existe una tradición, más o menos estereotipada aunque no totalmente unificada, en torno a las denominadas "enmiendas de los escribas" (*Tiqqune Soferim*). Bajo este epígrafe, *Tiqqune Soferim*, se engloban en la tradición judía

<sup>8</sup> E. F. C. ROSENMÜLLER, *Handbuch der Literatur der biblischen Kritik und Exegese* I, 1979, p. 247; cf E. PREUSCHEN, ZAW 9(1889) 303.

<sup>9</sup> Pero en él faltan Gen 1-Dt 28,26; cf los artículos de Ben-Zvi, Goshen-Gottstein, Loewinger, *Textus* 1(1960) 1-111.

<sup>10</sup> Estos datos se pueden contrastar en M. GOSHEN-GOTTSTEIN, *The "Aleppo Codex. Provided with masoretic notes and pointed by Aron ben Asher, Jerusalén 1976. D.S. LOEWINGER, Cairo Codex. The earliest extant Hebrew Manuscript. Written in 895 by Moshe ben Asher, 2 vols., Jerusalén 1971. H. STRACK, The Hebrew Bible - Later Prophets. The Babylonian Codex of Petrograd, Petrograd 1876 ( reimpr. Nueva York 1971). I. YEIVIN, Geniza Bible Fragments with Babylonian Massorah and Vocalisation, 5 vols., Jerusalén 1973.*

<sup>11</sup> Cf S. FREUNDSDORFF, *Das Buch Ochlah w'Ochlah*, Hannover 1864. Idem, *Massorah Magna. Massoretisches Wörterbuch*, Hannover-Leipzig 1876. F. DI AZ ESTEBAN, *Sefer 'Oklah we-'Oklah*. Colección de listas de palabras destinadas a conservar la integridad del texto hebreo de la Biblia entre los Judíos de la Edad Media, Madrid 1975.

diversos contenidos: a) una edición del Pentateuco sin vocalizar, para uso de los escribas; b) una variante propuesta por los escribas, en principio para evitar algunas expresiones irreverentes; c) las enmiendas del texto bíblico, debidas a los escribas. Tales enmiendas no van indicadas con signos masoréticos, sino que se registran en las listas masoréticas, y en las obras rabínicas, y se hacen remontar tradicionalmente al tiempo de Esdras.

La razón fundamental de la existencia de tales enmiendas es evitar a veces expresiones consideradas como poco delicadas, o bien porque son antropomorfismos demasiado duros. En algunos mss. hay notas marginales que alertan sobre una lectura concreta, p.e. en el códice de Petrogrado (del ao 916 d.C.), en la Masora parva, se llama la atención en cuatro ocasiones: Ez 8,17; Zac 2,12; Mal 1,13; 3,8. En dos de estos pasajes (Ez 8,17; Zac 2,12) se da una lista completa de 18 alteraciones semejantes; sin embargo a través de esas 18 enmiendas nos enteramos de lo que los escribas cambiaron y hoy encontramos en el TM, pero no de la lectura original que ellos leyeron y que después transmutaron.

### 1.3. Número de los *Tiquene Soferim*.

El número tradicional de estas enmiendas tipificadas como *Tiquene Soferim* es de 18<sup>12</sup> pero como existen diversas listas que no concuerdan entre sí, hay que decir que son más. C. D. Ginsburg<sup>13</sup> aduce cuatro listas:

1) En la Mekilta a Ex 15,7 se consatatan las siguientes: Zac 2,12; Mal 1,13; I Sam 3,13; Job 7,20; Hab 1,10; Jer 2,11; Sal 106,20; Num 11,15; II Sam 20,1; Ez 8,17; Num 12,12<sup>14</sup>.

2) En Sifre a Números se da una lista de siete lugares, que coinciden con la lista anterior, pero falta el resto<sup>15</sup>.

3) En el *Yalqut Simeoni* a Ex 15,7<sup>16</sup> se da una lista de diez pasajes, y se puede considerar en lo esencial igual a la primera, pero en la comparación mutua resulta que esta última no depende de la primera.

4) En el Midras Tanhuma a Ex 15,7<sup>17</sup> se ofrece una lista que contiene seis lugares diferentes de variantes con relación a las anteriores listas (Gen 18,22; II

<sup>12</sup> H. BAUER-P. LEANDER, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments*, I, Halle 1922 (reimpr. Hildesheim 1965), p.76s.

<sup>13</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, Londres 1897 (reimpr. Nueva York 1966), pp.347-362.

<sup>14</sup> Cf N. FRIEDMANN, *Mechilta de Rabbi Ishmael, der älteste halachischer und hagadischer Midrasch zu Exodus*, Viena 1870, 39a.

<sup>15</sup> M. FRIEDMANN, *Siphre debe Rab, der älteste halachischer und hagadischer Midrasch zu Numeri und Deuteronomium*, Viena 1864 (reimpr. Nueva York 1948), 22b.

<sup>16</sup> Edic de Varsovia 1876-77 (Godlman Edition), p. 151.

<sup>17</sup> Edic. de Wilna 1833, 83a (1. ed. Constantinopla 1520-22, reprod. Jerusalén 1971. Edic. de Mantua 1563, reprod. Jerusalén 1971).

Sam 16,12; Os 10,7; Job 32,3; Lam 3,20; II Cron 10,16); esta lista presenta la novedad de que aduce el texto original en 11 de los 17 pasajes citados, y subraya que las lecturas primitivas fueron cambiadas por los hombres de la Gran Sinagoga, y por las autoridades espirituales que fijaron el canon de las Escrituras hebreas, y se retrotraen a la época de Esdras<sup>18</sup>.

Todavía añadía C. D. Ginsburg otras listas colacionadas en tres mss. yemeníes del Museo Británico (Brit. Mus. Or. 1379, fol. 268b; Or. 2349, fol. 108a; Or. 2365, fol. 138b) en los cuales figura una enmienda a Num 12,2. En los mss. Or. 1397 y Or. 2349 se dice que estas enmiendas, que se adjudican a los Soferim, sin embargo -según opinión de otras escuelas- fueron hechas por el mismo Esdras. Además en otro ms. del Mus. Brit. Or. 1425, que contiene una gramática hebrea de Profiat Durán, titulada *Ma'ase Efod*, en el fol. 114b figura una lista de enmiendas como "alteraciones realizadas por Esdras y Nehemías"<sup>19</sup>, y en ella figuran 15 pasajes, en los cuales se puede leer también el texto al que suplantó la corrección; como en este caso se ofrece la lista sin indicar número de enmiendas, parece que fue confeccionada antes de la recensión masorética, cuando todavía dicho número no había sido concretado.

C. McCarthy<sup>20</sup> ha compulsado 25 fuentes que ofrecen los diversos Tiqqune Soferim: 1) Sifre a Números 10,35 (con 8); 2) Mekilta de Rabbi Ishmael a Ex 15,7 (con 11); 3) Yalqut Šime'oni a Num 11,15 (Sifré) (con 7); 4) Yalqut Šime'oni a Ex 15,7 (Mekilta) (con 10); 5) Yalqut Šime'oni a I Sam 3,13 (con 10); 6) Sifré zutta a Num 12,12 (con 9); 7) Midras ha-gadol a Num 12,12 (con 10); 8) Tanhuma a Ex 15,7 (con 17); 9) Yalqut ha-Makhiri a Zac 2,12 (con 16); 10) Ya'aqub al-Qirqisani (Nemoy, caps. 21-22) (con 18); 11) Ms. Mus. Brit. Or. 1379 (Ginsburg 206) (con 18); 12) Ms. Mus. Brit. Or. 2349 (con con 18); 13) Ms. Mus. Brit. Or. 2365 (con 17); 14) Sefer 'Oklah we-'Oklah (Ms. de París) (con 18); 15) Diquque ha-Te'amim (apéndice) (con 18); 16) Ms. Taylor-Schechter D. 1,61 (con 5); 17) Códice Petropolitano (G. 205) (con 18); 18) Ginsburg 204 (con 17); 19) Ms. Mus. Brit. Or. 1425 (Ma'aseh Efod) (con 15); 20) Ms. París, Bibl.Nat. Heb. 1-3 (con 13); 21) Ms. Mus. Brit. Add. 21,161 (con con 11); 22) Pugio Fidei, fol. 669 (7) ; 23) Pugio Fidei, fol. 222 (con 13); 24) Pugio Fidei, fol. 243 (con 12); 25) Pugio Fidei, fol. 548 (con 8).

<sup>18</sup> A. GEIGER, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von den inneren Entwicklung des Judentums*, Frankfurt am Main 1928, pp. 309ss; C. D. GINSBURG, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, Londres 1897, pp. 347-363; W. BACHER, *Die Exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur*, I, Leipzig 1899, 83s.

<sup>19</sup> Esta lista ha sido reproducida por C.D. GINSBURG, *The Massorah Compiled from Manuscripts, Alphabetically and Lexically Arranged*, Londres 1880-1905, vol.I, p. 710, letra Taw, & 206.

<sup>20</sup> C. MCCARTHY, "Emendations of the Scribes", *IDBSup*, Nueva York-Nashville 1976, 263s; Idem, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament, Orbis Biblicus et Orientalis*, Freiburg-Göttingen 1981, pp. 55-57: aquí aparece una cuadro sinóptico de fuentes y textos que aportan.

## 2. Casos propuestos tradicionalmente como Tiquene Soferim.

Nuestro interés se centra en la respuesta targumica a tales *Tiquene Soferim*, y para ello hemos seleccionado los 26 pasajes diferentes que se encuentran en esas 25 listas. Al final del trabajo figuran las abreviaturas; hacemos un cuadro sinóptico de las diferentes fuentes targumicas, a las que precede siempre el texto hebreo masorético (*Maqor*) y la corrección escrital (*Tiqun*). El número ordinal que precede a cada párrafo solamente indica que empieza fuente diversa.

### 2.1. Gen 16,5.

Este caso se registra en el Ms. de la Bibl. Nat. de París Heb. 1-3 (del ao 1286)<sup>21</sup>, donde la Masora a I Re 12,16 proporciona una lista de 13 casos, de los cuales el primero es éste, que no aparece en otros testigos mss. Este caso no es analizado por C. McCarthy<sup>22</sup>. En cambio C. D. Ginsburg<sup>23</sup> lo cuenta entre los 15 puntos extraordinarios.

- 1: מקור: ישפט יהוה בעיני ובעיניך:
- 2: תקו: ישפט יהוה בעיני ובעיניך:
- 3: ניאופיטי א: וכדון יתגלי יי וידון ביני ובינך ויפרוס שלמה ביני ובינך ותתמלא ארעא מינן ולא נצרך לבניה דהגר מצרייתה דהיא מבני בניהון דעמא דיהבו יתך באתון נורא דכשדאי:
- 4: אונקלוס: דין יוי בינא ובינך:
- 5: ניאופיטי ב: ביני ובינך שלמיה ותתמלא:
- 6: ניאופיטי ג: עלי ועליך ויתמלי עלמא מיני ומינך ולא ניתצרוך מן בני:
- 7: כ' 440: וכדון יתגלי יי וידון ביני ובינך ויתגלי רחמין עלי ועלך ויפרוס שלמא ביני לבינך ויתמלי עלמא מיני ומינך ולא נצרוך לבנייא דהגר מצרייתא אמהתא דהיא מן בני בניהון דעמא דזרקו יתך לאתון נוריהון דכסדאי:
- 8: כ' 264: וכדון יתגלי יי וידון ביני ובינך ויתמלי רחמין עלאי ועלך ויפרוס שלמיה ביני לבינך ויתמלי עלמא מיני ומינך ולא נצרוך לבה דהגר מצרייתא אמהתא דהיא מן בניהון דעממיה דזרקו יתך לאתון נוריהון דכשדאי:

<sup>21</sup> Cf C. D. GINSBURG, Introduction, p. 1765s.

<sup>22</sup> C. MCCARTHY, *The Tiquene*, pp. 55: solamente lo cita.

<sup>23</sup> C.D. GINSBURG, *Introduction*, p.319.

- 9: כִּי 110: וכדון יתגלי יי וידון ביני ובינך ויפרוש שלמיה עלי  
ותתמלי ארעא מיני ומינך ולא נצרך נצרך לבנוי מן בני בניהון  
דעמיא די סליקו יתך באתון נורא:  
10: תִּי: וכדון אתגלי קדם ה' עולבני ויפרוש שלמיה בינא ובינך  
ותתמלי ארעא מינן ולא נצטרך לבנהא לבנהא דהגר ברת פרעה  
בר נימרוד דשלקך לאתונא דנורא:  
11: שומרני א: ידן יהוה ביני ובינך:  
12: שומרני ב: ידון יהוה ביני ובינך:

Como se puede apreciar el cambio de este *Tiqqun* ya se ha verificado en el arameo, según las versiones aducidas; de acuerdo al deseo de esta enmienda escribal se pretende cambiar el ה leyendo ובינה, e.d. en vez de "el Señor juzgue entre tú y yo", prefiere el *Tiqqun* leer "entre mí y ella", que es lo que concuerda con el contexto inmediatamente precedente; habría, pues, que borrar יך (que van con un punto sobre cada letra) por ה, pero el Tg no lo hace. No obstante todas las versiones son conscientes de la incongruencia del TH, y las que parafrasean, lo hacen en el sentido de explicar claramente los términos que no concuerdan con la versión del TM actual.

## 2.2 Gen 18,22<sup>24</sup>.

Aparece en 16 listas, de las 25 consideradas como preferentes; y en 11 de ellas se constata en primer lugar.

- 1: מקור: וילכו סדמה ואברהם עודנו עמד לפני יהוה:  
2: תקון: ויהוה עומד לפני אברהם:  
3: ניאופיטי א: ואזלו לסדם ואברהם עד כען הוה קאם בעי רחמין  
מן קדם יי:  
4: ניאופיטי ב: קאם בצלו קדם:  
5: תִּי: ואזלו לסדום ואברהם עד כדון בעי רחמין על לוש  
ומשמש בצלו קדם ה':  
6: אונקלוס: ואזלו לסדום ואברהם עד כען משמש בצלו קדם יי:  
7: שומרני א: ואזלו סדמה ואברהם כהרה קעם לקדם יהוה:  
8: שומרני ב: ואזלו לסדם ואברהם הכרה קעם לקדם יהוה:

Abraham acompañaba a los "hombres" en dirección a Sodoma (Gen 18,22), por lo cual no se podía decir que "él estaba todavía en pie delante del Señor",

<sup>24</sup> C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 21, 35, 37-38, 40, 43, 46, 49-53, 55, 58, 70-76, 85, 87, 91, 97, 139, 144, 162-163).



más bien habría que decir que el Señor estaba delante de Abraham. Es interesante constatar que ya se encuentra en el Genesis Rabbah XLIX,7 a nombre de R. Simeón<sup>25</sup>.

De hecho las aportaciones targúmicas para el presente *Tiqun* no añaden especial luz, sino que todos los Targumim habían recibido ya una tradición unificada al respecto, por lo cual traducen un texto en el cual la enmienda ya estaba hecha.

### 2.3. Num 11,15<sup>26</sup>.

Es un *Tiqun* que aparece en 22 casos, de los que tradicionalmente se señalan en las 25 las fuentes; y suele aparecer en el puesto segundo (en 12 de las fuentes).

- 1: מקור: אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי:
- 2: תקון: ברעתך:
- 3: אונקלוס: אם אשכחית רחמין בעינך ולא אחזי בבשתי:
- 4: גיאופיסי א: אין כדין אשכחתי חין וחסד באפיך ולא אחמי בבשתהון דעמך:
- 5: כ' 440: ולא אחמי בבשתהון דעמך:
- 6: כ' 264: ולא אחמי בבשתהון דעמך:
- 7: ח': אין אשכחית רחמין קדם ולא אחמי בבישותי:
- 8: שומרני א: ואן אתשקעת רחים בחזותך ואל אחזי בבישתי:
- 9: שומרני ב: ואם אתשקעת רחים בעיניך ואל אחזי בבישתי:

Este *Tiqun* figura en todas las listas, excepto en la del *Sifre Zutta*, en la del *Midras ha-gadol*, y en la del Ms. del Mus.Brit. 21,161. El TM dice: "Si he hallado gracia a tus ojos, para que de ese modo no vea yo más mi desventura"; según la tradición que se supone original, p.e. en *Ma'aseh Efod* sería: "Si yo he encontrado gracia ante tus ojos, para que de ese modo no vea yo más tu desventura" (*br`tk*) e.d. el mal o el castigo con el que tú vas a visitar a Israel. El Tg en este caso se encuentra dividido en sus interpretaciones: a) Mientras que el PsJon, y las dos versiones del TgSam aceptan la corrección escribal que hoy transmite el TM, el TgN y los fragmentarios del Ms.Vat. 440 y Sassoon 264 se deciden por la lectura que se piensa fue la original: "que yo no vea la desventura de tu pueblo"<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cf también Talmud de Jerusalén, *Bikkurim*, 65c.

<sup>26</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p. 353; C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 21, 26-27, 30-32, 35, 40, 46, 50-53, 55, 77, 86, 123-128, 162, 170.

<sup>27</sup> Es lo que propone como original C. D. Ginsburg, *Introduction*, p. 353.

2.4. Num 12,12<sup>28</sup>.

Esta enmienda escribal aparece en todas las fuentes, excepto en tres lugares del *Pugio Fidei* de Raimundo Martí. En 11 de esas fuentes aparece en el tercer lugar.

- 1: מקור: אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו:
- 2: תקון: אמו בשרנו:
- 3: אונקלוס: ארי אחתנא היא צלי כען על ביסרא מיתא הדין דבה ויתסי:
- 4: ניאופיטי א: והא מדמיא לוולדה דעבד במעיה דאמיה תשעה ירחין במיא ובאשתא ולא מתנוק וכיון דמטא קצה למפ[ו]ק לגו עלמ[ה] אתאכל פלגות בשריה כדין כד הוינא משתעבדין במצרים וחזרין ומטרפין במדבר[א] הוות אחתן חמייה בשעבודן וכיון דמשה קצה למחסנה ית ארעא למה היא מתמנעה מן צלי על בשרה מיתה דבה ויחי למה עבד ית זכותה:
- 5: ניאופיטי ב: וכד משה זימנא למילד מית וולדה במיעה (במעיה) הלא מרים אחתן איצט-ערט (איצטערט) עימנה וכדי (וכדו) משת מצרעה:
- 6: כ' 440: ארום היך מה דהדין ולדא דהוה במעיא דאימיה תשעא יחרין במיא ובאישתא ולא מניזיק מן מעוי דאימיה אתאכל פלגות בישריה כן הות מרים אחתנן מטרפא עימנא במדבריא וכיון דמטא קיציה למיפוק והות עימן בעקנא וכיון די מטא קיצין למיעל לארעא דישראל למא היא מתמנע מינן צלי ניבד זכוותה:
- 7: כ' 264: ארום היך מא דהדין ולדא דהוה במעיא דאמיה תשעה ירחין במיא ובאישתא ולא מיניזיק וכיון דמטא קציה למיפוק מן מעוי דאמיה אתאכיל פלגות בסריה כן הוות מרים אחתנן מטרפא עמנא במדברא והות עמן בעקנא וכיון דמטא קצן למיעל לארעא דישראל למא הי מתמנע מן צלי כען על בשרא מיתא וייחי ולא ניבד זכוותה:
- 8: כ' 110: ארום היך מא דהדין וולדא דהוי במעי דאימיה תשעה

<sup>28</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p. 353. C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 21-22, 27, 31-36, 42-44, 47-52, 55, 123-128, 139, 148, 162, 184.

ירחין במיא ובאישתא ולא איתנוק וכיון דמטא קיציה למיפק מן  
מיעיה דאימיה איתכל פלגות ביסריה כין הות מרים אחיתן  
מצרפא עמן במדברא והויא עמן בעקינן וכיון דמטא קיצן  
למהסנא ית ארעא דישראל למא היא מתמנעא מינן צלי כען על  
ביסרא מיתא הדין וייחי ארום אחתן ושאר קריבות בשרן היא  
למא כען נואבד זכותה:

- 9: תי: כמיתא דהיא מדמיא לוולדא דאישלם במעי אימיה תשעה  
ירחין וכיוון דימטא קיצא למיפוק לעלמא ואיתאכיל פלגות  
ביסריה בזמן דיתבא אימיה על מתברא וימות וולדא ומפקא יתיה  
חייתא כד מחתך הכרין כד הוינן בארעא דמצרים הות מרים  
אחתן חמיא יתן בגלותן ובשילשולן ובשיעבודן וכדו מסת זימנא  
למיפק ולמירות ית ארעא דישראל הא כדון היא מתמנעא מינן  
במשו מינך ריבוני צלי כען עלה ולא נובדא זכותה מיגו קהלא:  
9: שומרני א: ויתאכל פלגות בסרה:  
10: שומרני ב: ואתאכל פלגות בסרה:

El actual TM se puede traducir: "¡Te ruego no sea ella como el *nacido muerto*, que al salir del vientre de su madre tiene ya consumida la mitad de su carne!". Esto es corregido, según se transmite en la tradición rabínica, de un texto original que habría sonado así: "¡Te ruego que no sea ella como el nacido muerto, que al salir del vientre de *nuestra madre* tiene ya consumida la mitad de *nuestra carne*!". Esto estaba considerado como si hubiese sido denigrante para el gran legislador Moisés, cuya madre habría dado a luz a un cuerpo parcialmente ya descompuesto; por lo mismo la tradición rabínica transforma la primera persona de plural en impersonal. El Tg es consciente de esta dificultad; por eso el TO se aparta del TM, y la rehuye, buscando el impersonal, pero tuvo delante de sí la misma *Vorlage* que se nos ofrece en el actual TM. El TgN se aparta asimismo del TH, pero no postula base diferente del actual TM, lo resuelve en el sentido del TO, pero con nuevas motivaciones, que se encuentran todavía más especificadas en el TgFragm (Vat. 440, París 110, Sassoon 264) y en el PsJon: en estos últimos se hace referencia a Miryam, la hermana de Moisés, que habría encontrado dificultad para entrar en la comunidad de Israel a la salida de Egipto, y se habría visto apartada de ella. Las fuentes targúmicas actuales, pues, no postulan el *Tiqqun* que tradicionalmente se ha transmitido en este lugar, pero sí que se han encontrado a disgusto con el TM, y lo han rehuído, cambiando totalmente el significado del TH.

## 2.5. Num 12,12\*<sup>29</sup>.

Como en el anterior caso hemos examinado, en dicho versículo se ofrecen dos cambios **בשרנו** y **אמנו**, por eso algunas fuentes y autores<sup>30</sup> contabilizan dos casos en dicho versículo, puesto que en realidad son dos las enmiendas propuestas; además dicho versículo se enumera también en las listas de casos de *al-tigre*, cuya figura invade a veces el mismo campo de las enmiendas escribales<sup>31</sup>. No obstante este otro caso se encuentra acreditado solamente en 7 de las fuentes preferentes, y en todas ellas, menos en una, se constata en el cuarto lugar.

## 2.6. Num 16,14\*<sup>32</sup>.

Este caso es aducido solamente como *Tiqqun* por Ya`qub al-Qirqisani (s. X)<sup>33</sup>. C. McCarthy<sup>34</sup> considera este caso más que como *Tiqqun*, como un caso de eufemismo<sup>35</sup>. Aquí se trata de evitar la implicación directa del locutor, por medio de expresiones oblicuas.

- 1: מקור: העיני האנשים ההם      תנקר לא נעלה:  
 2: תקון: עיניך:  
 3: אונקלוס: העיני גבריא      האינן תשלח לעורא      לא ניסק:  
 4: ניאופיטי א: העיני גברייא      האליין תסמי      לא אנן סלקין:  
 5: ניאופיטי ב: העיניהון דגברייא האינן אין את מנקר לית אנן סלקין:  
 6: תי: העיניהון דגברייא האינן דבארעא      ההיא תסנור ותנצח  
     יתהון ולא ניסק לחמן:  
 7: שומרוני א: חזותי יתה הגברים תנשל      לא נסק:  
 8: שומרוני ב: העיני      גבריה האינן תנקר      לא נסק:

El actual TM suena así: "¿Pretendes arrancar los ojos de esta gente? (lit. "de esos hombres") ¡No iremos!". Se propone como texto original, que había sido corregido, otro que en vez de decir "esos hombres" (האנשים), diría "nosotros"; la

<sup>29</sup> C. McCARTHY, *O.c.*, p. 55.

<sup>30</sup> C. McCARTHY, *The Tiqqune Sopherim*, p. 55.

<sup>31</sup> C. McCARTHY, *O.c.*, p. 139.

<sup>32</sup> C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 40, 174, 179-181, 183, 187-188, 195.

<sup>33</sup> Cf. C. McCARTHY, *O.c.*, p. 40. Y. al-QIRQISANI, *Kitab al-Anwar wa-al-Maqarib*, edic. de L. NEMOY, Nueva York 1939, caps. 21-22.

<sup>34</sup> C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 179-181.

<sup>35</sup> Es otro modo de interpretar los *Tiqqunim*. Cf B. HELLER, "Euphemismus", *Encyclopaedia Judaica*, Berlín 1930, vol. 6, pp. 832-834. S.M. PAUL-L.I. RABINOWITZ, "Euphemism and Dysphemism", *Encyclopedia Judaica*, Jerusalén 1971, vol. 6, cols. 959-962.

respuesta de Datán y Abiram "no subiremos" parece demasiado enfática (vv. 13-14), y habría que interpretar: "¿Pretendes arrancar nuestros ojos? No subiremos". De hecho los exegetas judíos medievales dieron muchas explicaciones, recogidas por A. Ibn Ezra, y entre ellos Rasi identifica a "esos hombres" con "los ancianos que estaban con Moisés". Los Targumim no ofrecen ninguna ayuda para ese cambio; no obstante la Vg traduce: "An et oculos *nostros* vis erueret?", lo cual indica que sí conoció un texto diferente del que hoy tenemos y que no está reflejado ni en la tradición targumica ni en el TM.

## 2.7. I Sam 3,13<sup>36</sup>.

Aparece en 19 testigos de los 25 listados como prevalentes; el orden que ocupa en tales listas no es uniforme, pero sí se puede constatar en 8 de esas listas en el puesto quinto (no consta en tres listas del *Pugio Fidei*).

- 1: מקור: אשר ידע כי מקללים להם בניו ולא כהה במ:  
 2: תקון: לי:  
 3: תי: די ידע ארי מרגזין להון בנוהי ולא כהה בהון:  
 4: לגרדי: דידע ארי מרגזין להון בנוהי ולא נוף בהון:

El TM, en su conjunto, suena así: "Le he anunciado que he de castigar para siempre a su casa, en razón de que, sabiendo que sus hijos *maldecían a Elohim*, no los corrigió" (I Sam 3,13); se refiere a los hijos de Elí, y es parte de la profecía de Yahweh sobre el nio Samuel. Hay tres traducciones posibles: a) "maldecíann *a ellos*" (TM, TgJon ed. Sperber, y ed. De Lagarde); b) "maldecían *a mí* (*Tiqqun*); c) "maldecían *a Elohim* (LXX, cf también Ex 22,27). Según la interpretación de C. D. Ginsburg<sup>37</sup> se supone que se omitieron dos letras *Alef* y *Yod*, por lo cual el nombre de Dios se transformó en un pronombre, que a la vez ayudó a evitar el escándalo de constatar una maldición a Dios por parte del hombre, y además se dulcificaba eufemísticamente el texto. El Tg, en sus diversas tradiciones, ya conoció el cambio, y por eso no aduce nada, sino que traduce el TM tal cual hoy lo conocemos.

<sup>36</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p.354. C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 21, 27, 30-32, 35, 37, 46, 49-52, 55, 68, 76-79, 86, 129, 137, 144, 162, 164, 197, 233, 247.

<sup>37</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p.354.

2.8. II Sam 16,12<sup>38</sup>.

Aparece en 11 de las listas prevalentes que antes hemos recordado, y en 7 de ellas aparece en el puesto sexto.

- |                              |      |        |
|------------------------------|------|--------|
| 1: מקור: אולי יראה           | יהוה | בעוני: |
| 2: קרי:                      |      | בעיני: |
| 3: כ' 440:                   |      | בעיני: |
| 4: כ' 264:                   |      | בעינו: |
| 5: כ' 110:                   |      | בעיני: |
| 6: ספרבר: מא אם גליא קדם יי  | דמעת | עיני:  |
| 7: לגרדי: מאים גליא קדם יהוה | דמעת | עיני:  |

La traducción sería: "Quizá Yahweh vea mi miseria", o: "se fije en mi aflicción"; es el deseo que expresa David (II Sam 16,12) como reacción paciente a las maldiciones de Simeí. La misma lectura del TH se ha transmitido en múltiples formas a través de los distintos mss: a) "con su ojo", b) "con sus ojos", c) "con mi aflicción"; d) "con mi miseria". Dos son las tendencias del TH: por una parte la del *Ketiv*: "con mi/mis ojos", y la otra la del *Qere* "en mi aflicción". LXX, Pes y Vg ("afflictionem meam") han conocido el texto antiguo -quizá el original-<sup>39</sup>, mientras que el Tg y algunos otros mss. leen, según el texto, el *Qere*.

2.9. II Sam 20,1<sup>40</sup>.

Solamente se encuentra en cuatro fuentes (Mekilta, Yalqut, Ms. del Mus. Brit. 1425 y Pugio Fidei, fol. 243). Hay tres lugares paralelos: II Sam 20,1; I Re 12,16; II Cron 10,16, que examinaremos en su orden correspondiente.

- |   |                 |
|---|-----------------|
| 1: מקור: אין לנו חלק בדוד ולא נחלה לנו      | בבן ישי איש     |
| 2: חקון:                                    | לאהליו ישראל:   |
| 3: ספרבר: לית לנא חולק דויד ולא אחסנא לנא   | בבר ישי גבר     |
| 4: לגרדי: לית לנא חולק בבדוד ולא אחסנתא לנא | בבר ישי גבר     |
|   | לקרווהי ישראל:  |
|   | לקירווהי ישראל: |

<sup>38</sup> C. D. GINSBURG, *O.c.*, p. 355. C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 21, 35-37, 47-49, 53, 55, 81-85, 97, 121, 162, 196, 231.

<sup>39</sup> Es el texto que prefiere C. D. GINSBURG, *Introduction*, p.184. Y también C. McCARTHY, *O.c.*, p. 84s.

<sup>40</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p. 355. C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 27, 31-35, 48-50, 53, 55, 85-91, 97, 139, 142, 162-164.

Entre las fuentes que transmiten la lectura de este versículo "a sus dioses" (II Sam 20,1) (לאֱלֹהֵי לְאֹהֶיךָ) "a tus dioses" (I Re 12,16; II Cron 19,16), e.d. que los que se rebelaron contra la casa de David lo hicieron no solamente por móviles políticos, o por celos tribales. EL TgJon interpreta el texto tal cual se encuentra en el actual TM, sin tener en cuenta el *Tiqqun*. La única diferencia es que en vez de "a sus tiendas", dice el TgJon "a sus ciudades".

## 2.10. I Re 12,16<sup>41</sup>.

- 1: מקור: מה לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי לאֱלֹהֵי  
ישראל עתה ראה ביתך דוד:  
2: תקון: לאֱלֹהֶיךָ  
3: ספרבר: מא לנא חולק בדוד ולא אחסנא בבר ישי גבר לקרוך  
ישראל כען מלוך על אנש ביתך דוד ואזל ישראל לקרווהי:  
4: לגרדי: מא לנא חולק בדוד ולא אחסנא בבר ישי גבר לקרוך  
ישראל כען מלוך על אינש ביתך דוד ואזל ישראל לקירוהי:

Lo que se trata de dilucidar entre el TM ("sus tiendas"), o la enmienda escribal ("sus dioses"), queda en el Tg en una indecisión, que más bien favorece al TM, pues en la época davídica Israel habitaba "en sus tiendas", mientras que en las épocas posteriores -que refleja el TgJon- Israel habitaba "en sus ciudades"; por lo tanto el Tg lo único que hace es modernizar el término "tienda" por "ciudad", pero el contenido fundamental se decanta por el TM actual, y no por el *Tiqqun*.

## 2.11. I Re 12,16\*.

C. McCarthy<sup>42</sup> considera este caso constatado en el código babilónico de los Profetas (G. 205) y en G. 204. Como nosotros ya hemos transcrito el texto en su integridad en el ejemplo anterior, nos remitimos ahora a él.

## 2.12. Jer 2,11<sup>43</sup>.

Aparece en 22 de las cinco fuentes antes mencionadas; el lugar que ocupa varía considerablemente, de modo que oscila según las fuentes entre el 5, 6, 7, 12.

- 1: מקור: ועמי המיר כבודו בלוא יועיל:

<sup>41</sup> C. D. GINSBURG, *O.c.*, p. 356. C. McCARThY, *O.c.*, pp. 17, 21, 32, 35, 43-44, 46-52, 55, 85-91, 97, 142, 162-165.

<sup>42</sup> C. McCARThY, *O.c.*, p.55.

<sup>43</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p. 356. C. McCARThY, *O.c.* pp. 17, 21, 26-30, 326 35-36, 46, 49-50, 52-53, 55, 97-105, 160, 182-183, 195-196, 249.

- 2: תקון: כבודי:  
 3: ספרבר: ועמי שבקו פלחני דבדיליה אנא מיתי עליהון  
 יקרא ואזלו בתר דלא יהנון להון:  
 4: לגרדי: ועמי שבקו פולחני דבדיליה אנא מיייתי עליהון  
 יקרא ואזלו בתר דלא יהנון להון:

Las fuentes antiguas señalan contundentemente que la lectura original fue: "pero mi pueblo ha cambiado *mi* gloria", y los que hicieron el *Tiqqun* propusieron: "pero mi pueblo ha cambiado *su* gloria. El TgJon se inclina por la corrección ofrecida en el *Tiqqun*, puesto que traduce "mi servicio" (= "mi culto"). Es curioso que en este caso el TgJon no traduzca la expresión "gloria" por "*Sekinah*". Lo que se quiere expresar es que los israelitas cambiaron la gloria suprema por un ídolo, lo cual significaría una infamia para Israel; entonces el cambio del sufijo de primera persona por el de tercera, dulcifica la situación en favor de Israel.

### 2.13. Ez 8,17<sup>44</sup>.

Aparece en 21 de las 25 fuentes prevalentes que se han señalado; pero el puesto que ocupa en dichas listas es muy variado: en el puesto 10 está cuatro veces, en el puesto 9 está cinco veces, en el puesto 3 está tres veces; el resto está cada vez en un lugar diferente.

- 1: מקור: והנם שלחים את הזמורה אל אפם:  
 2: תקון: אפי:  
 3: ספרבר: והאנון מיתן בהתא לאפיהון:  
 4: לגרדי: והא אינון מיתן בהתא לאפיהון:

En versión puede sonar así: "Pues, ¡he aquí que se llevan el ramo a *su* nariz!". El cambio que se propone es: "llevan el ramo a *mi* nariz", e.d. a mi rostro. El contexto es el siguiente: el Señor enumera las grandes abominaciones que ha cometido la casa de Judá en su mismo santuario. Dios dice que no solamente han profanado su altar introduciendo cultos idolátricos, han llenado el país de violencia, y provocan al mismo Dios, llevando el ramo a sus mismas narices. Resulta un antropomorfismo demasiado crudo, de ahí que los Soferim trataran de limar dicha inconveniencia en relación con Dios. La tradición targúmica sigue ya la corrección adoptada por los escribas.

<sup>44</sup> C. D. GINSBURG, XXXXX Introduction, pp. 357. C. McCARTHY, XXXX, pp. 17, 21, 23, 26-27, 32, 35-37, 46, 49-50, 52-53, 55, 91-97, 162, 170, 176, 196.



## 2.14. Os 4,745.

Aparece solamente en 11 de las 25 fuentes arriba citadas, y en ellas no ocupa un lugar fijo, si bien en 3 de ellas aparece en el puesto décimotercero.

1: מקור: כבודם בקלון אמיר:

2: תקון: כבודי:

3: תקון: המירו:

4: ספרבר: יקרהון בקלנא חליפו:

5: לגרדי: יקרהון בקלנא חליפו:

El TM actual dice: "Yo trocaré su gloria en ignominia"; según los antiguos testimonios el cambio se habría efectuado transmutando "*su gloria*", por "*mi gloria*"; esta última habría sido la lectura original. Pero parece que del contexto no es suficiente admitir el solo cambio "yo trocaré su gloria en ignominia", puesto que no va de acuerdo con el contexto, y tampoco salva las motivaciones que rigen los cambios escribales. El cambio tuvo que afectar al verbo que nosotros hemos constatado en el segundo *Tiqqun*, e.d. al verbo final, (המירו אמיר דמיר) "yo trocaré", sería "ellos trocaron". El sentido original del versículo sonaría así: "Ellos han trocado mi gloria en ignominia". Y el sentido que le quisieron dar los Soferim: "Yo trocaré su gloria en ignominia". Esto concuerda con la misma dirección tomada por los Soferim en Jer 2,11 y en Sal 106,20. El Tg aquí sigue el cambio anterior al *Tiqqun*: "ellos han cambiado su gloria en ignominia".

## 2.15. Hab 1,1246.

Aparece en 21 de las 25 fuentes antes citadas; en cinco de ellas aparece en el puesto quinto; en 3 en el puesto 14, y en el resto de las fuentes varía, de tal modo que aparece casi en todos los puestos según las diferentes fuentes.

1: מקור: הלוא אחת מקדם יהוה אלהי קדשי לא נמות:

2: תקון: לא תמות:

3: ספרבר: הלא את יוי ברית עלמא מבראשית את אלהא דיין קשום

על כל ברייתך קדיש בעבדי הימנותא מימך קיים לעלמין:

4: לגרדי: הלא את יהוה ברית עלמא מבראשית את אלהא דיין קשום

על כל בירייתך קדיש בעבדי הימנותא מימך קיים לעלמין:

<sup>45</sup> C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 21, 34-36, 46-49, 53, 55, 97. 98-105, 121, 160, 162.

<sup>46</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p. 358. C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 21, 32, 34-36, 46, 49-53, 55, 105-111, 147, 162, 165.

Según esto el texto antiguo sería: "¿No eres Tú desde antiguo, ¡Oh Yahweh!, mi Dios, mi Santo? ¡No *morirás*! Y el texto preferido por los Soferim, según constantemente se nos ofrece en el *Tiqqun*: "No eres Tú desde antiguo, ¡Oh Yahweh!, mi Dios, mi Santo? ¡No *moriremos*! Lo que trata de evitar la enmienda escribal es la mera sugerencia de mortalidad en Dios. La versión del TgJon citada concuerda en lo esencial: "¿Por ventura no has creado Tú, Yahweh, el mundo desde el comienzo? Tú, Dios, eres juez verdadero de todas las criaturas, Santo en las obras de la fe: tu Verbo permanece para siempre". La lectura targúmica apoya la lectura original, antes del *Tiqqun*, pero por la parte positiva, e.d., no solamente se reconoce a Dios que es inmortal, sino que posee la vida para siempre.

## 2.16. Zac 2,12<sup>47</sup>.

Se encuentra en 21 de las 25 fuentes arriba mencionadas; no es uniforme el puesto que se le asigna: en 6 fuentes ocupa el primer puesto, en 2 el segundo, en 3 el undécimo, y en el resto ocupa distintos lugares.

- 1: מקור: כי כה אמר יהוה צבאות אחר כבוד שלחני אל הגוים  
השללים אתכם כיהנגע בכם נגע בבבת עינו:
- 2: תקון: עיני:
- 3: ספרבר: ארי כדנן אמר יוי צבאות בתר יקרא דאמיר לאיתאה  
עליכון שלחני על עממא דבזוין יתכון ארי דמנויק לכון כיד מושיש  
ידיה למקרב בגלגלי עינוהי:
- 4: לגרדי: ארי כידנן אמר יהוה צבאות בתר יקרא דאמיר לאיתאה  
עליכון שלחני על עממא דבזוין יתכון ארי דמנויק לכון כדמושיש  
ידיה למקרב בגלגלי עינוהי:

El TH antiguo decía: "Porque así dice Yahweh Seba'ot -tras [su] Gloria me ha enviado a las naciones que os expoliaron-: Ciertamente quien os toca, toca la niñeta de *mi ojo*" (o: "de mis ojos"). El texto enmendado, tal cual se encuentra actualmente en el TM: "Porque así dice Yahweh Seba'ot -tras [su] Gloria me ha enviado a las naciones que os expoliaron-: Ciertamente quien os toca, toca la niñeta de *su ojo*". La situación del versículo en el TH está bastante confusa, de ahí las muchas correcciones que se proponen (cf Kittel-Kahle, o Biblia Hebraica Stuttgartensia). Lo esencial es que los Soferim quisieron cambiar "la niñeta de mi ojo", por "la niñeta de su ojo"; aunque "el ojo del Señor" aparece frecuentemente en la Biblia (cf Sal 33,18; Jer 24,6; Ez 5,11; 7,4, etc.), no obstante la "niñeta del ojo" aparece solamente aquí en toda la Biblia Hebraica.

<sup>47</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p. 359. C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 21, 25-30, 32, 34-36, 38, 46-47, 49-50, 52, 55, 58, 61, 62-70, 76, 85, 129, 137, 162, 182, 197, 241, 245-247.

El fenómeno de cambiar el *Yod* en *Waw* se reconoce también por los mismos escribas en Jer 2,11.

El TgJon traduce: "Pues así dice Yahweh Seba'ot. Tras la Gloria que El dijo había de traer sobre vosotros, me envió a mí a los pueblos que os expoliaron a vosotros, pues el que os hace daño a vosotros, es como si extendiese su mano para tocar la pupila de su ojo"; e.d. el Tg, en ambas recensiones, conoció ya el *Tiqqun* y se acomodó a la enmienda escribal.

## 2.17. Mal 1,12<sup>48</sup>.

Aparece en 6 fuentes de las 25 arriba mencionadas; no ocupa lugar fijo, pues solamente en dos de ellas se constata en el noveno lugar; en el resto varía según cada una de las fuentes.

- 1: מקור: ואחם מחללים אותו:
- 2: תקון: אותי:
- 3: ספרבר: ואתון מחלין (מחללין) יתיה:
- 4: לגרדי: ואתון מחללין יתיה:

Aunque comúnmente no se incluye dicho *Tiqqun* como uno de los tradicionales, sin embargo Raši sí que lo enumera entre los 18 (la lista estereotipada) y San Jerónimo ya lo conoció. El TH actual se interpreta: "Mas vosotros lo profanáis"; mientras que el texto antiguo sería: "Mas vosotros me profanáis". En realidad el cambio no es tan significativo, porque el Nombre (Mal 1,11) al que se refiere, está por la persona misma de Yahweh que habla, por lo tanto profanar *su* Nombre, o profanarme viene a resultar lo mismo. El TgJon adopta el *Tiqqun* y no pretende justificarlo.

## 2.18. Mal 1,13<sup>49</sup>.

Aparece en 19 de las 25 fuentes enumeradas, pero no ocupa un lugar fijo en todas las listas; en 6 lugares aparece en el segundo puesto, y en cinco ocupa el décimo puesto.

- 1: מקור: והפחתם אותו:
- 2: תקון: אותי:
- 3: ספרבר: ושניקתון יתיה:
- 4: לגרדי: ושניקתון יתיה:

<sup>48</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, pp. 362-363. C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 20-21, 46-50, 55, 111-115, 162, 196.

<sup>49</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p. 359. C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 21, 27, 32, 35-36, 46, 49-50, 52, 55, 111-115, 162, 170, 196.

El texto antiguo, según la tradición rabínica, habría sido: "y me desdenáis", en cambio el texto masorético corrige: "y lo desdenáis", que es la versión adoptada por los Targumim, afirmando ambas versiones que era algo inconveniente para Dios aplicarle tal predicado ofensivo. Esta alteración la acepta Rasi como una de las 18 enmiendas de los Soferim. San Jerónimo también lo traduce "me" ("et exsufflastis me"), y en muchos mss. hebreos aparece esta última lectura.

## 2.19. Mal 3,8-9\*50.

Esta enmienda está citada solamente en dos fuentes (Códice de Petrogrado y Ginsburg 204) y fue rechazada por A. Wedell,<sup>51</sup> como no auténtica. En el Códice de los Profetas de El Cairo también tiene una nota, con la indicación: "dieciocho palabras, Tiqqun Soferim y de los hombres sabios". Son dos versículos significativos por los cambios o alternativas que se ofrecen de lectura:

מלאכי ג,ח:

- 1: מקור: היקבע אדם אלהים כי אתם קבעים אתי ואמרתם במה קבענוך המעשר והתרומה:
- 2: תקון: היעקב עקבים עקבונך במעשר ובתרומה:
- 3: ספרבר: הירגו גבר קדם דיינא [י]י ארי אתון מרגזין קדמי ואם תימרון במא ארגיזנא קדמך במעשריא ובתרומתא:
- 4: לגרדי: הירגו גבר קדם דיינא ארי אתון מרגזין קדמי ואם תימרון במא ארגיזנא קדמך במעשריא ובתרומתא:

מלאכי ג,ט:

- 1: מקור: במארה אתם נארים ואחי אתם קבעים הגוי כלו:
- 2: תקון: עקבים הגם כלו:
- 3: ספרבר: בלושא אתון מיתלשין וקדמי אתון מרגזין עמא כולהון:
- 4: לגרדי: בלושא אתון מיתלשין וקדמי אתון מרגזין עמא כולהון:

En estos dos versículos la "Biblia Hebraica Stuttgartensia" no señala ningún "Tiqqun" sino que propone esas lecturas alternativas con la nota "probabiliter legendum". Las lecturas que se ofrecen se refieren especialmente al término קבעים que se propone sea leído por עקבים, e.d. en vez de "defraudan", habría que leer "engañan". El Tg en esto sigue una vía intermedia y traduce "provocar la ira", pero cuando se refiere al juez, el Tg lo aplica a Yahweh.

<sup>50</sup> C. McCARTHY, "O.c.", pp. 20-21, 47-48, 52, 112

<sup>51</sup> A. WEDELL, "De Emendationibus a Sopherim in Libris Sacris Veteris Testamenti Propositis", Breslau 1869.

## 2.20. Sal 22,17\*52.

Solamente aparece en dos fuentes aducidas por el *Pugio Fidei* de Raimundo Martí (fols. 222 y 243); este autor da las lecturas originales de los 12 pasajes que aduce como *Tiquene Soferim*.

- 1: מקור: כי סבבוני כלבים עדת מרעים הקיפוני כארי ידי ורגלי:
- 2: תקון: כארו:
- 3: אמברס: ארום אחזרו עלי סיעת חייבין רשיעין דמתילין לכלביא  
סגיעין כנישת מבאשין אקפוני נכתין אידי ורגלי:
- 4: זמורה: ארום אחזרו עלי סיעת חייבין דמתילין לכלביא  
סגיעין כנישת מבאשין אקפוני נכתין היך אריא אידי ורגלי:
- 5: לגרדי: מטול דאחזרו עלי רשיעי דמתילין לכלביא  
סגיעי כנישת מבאשין אקפוני נכתין היך כאריא אידי ורגלי:

La interpretación puede ser: "Pues me han cercado perros, banda de malhechores me ha acorralado. Como un león, mis manos y mis pies han traspasado". De hecho en el Tg publicado en la Biblia de Amberes, no aparece "como un león", lo que sí figura en el TH, en el ms. de Alfonso de Zamora, y en la publicación de la Biblia Rabínica, transcrita por P. de Lagarde. En la LXX, como en el Tg de Amberes, figura el término "animales" (no en Zamora, ni en Lagarde); asimismo el nombre "perros" lleva el adjetivo "numerosos", y allí mismo (LXX) se constata; tal adjetivo también aparece en Alfonso de Zamora y en P. de Lagarde.

2.21. Sal 106,20<sup>53</sup>.

Figura en 18 listas, de las 25 anteriormente citadas; en 3 de ellas se constata en el puesto 18, y también en 3 se anota en el puesto sexto. Un caso similar se identifica en Os 4,7 y Jer 2,11.

- 1: מקור: וימירו את כבודם בתבנית שור אכל עשב:
- 2: תקון: כבודי:
- 3: אנברס: ופרגין ית איקר רבונהון בדמות תור דאכל עשבא ומזדהם:  
זמורה: ופרגין ית איקר רבונהון בדמות תור דאכיל עשבא ומזדהם:
- 4:
- 5: לגרדי: ופרגון ית איקר ריבניהון בדמות תור דאכיל עשבא ומזדהם:

<sup>52</sup> C. McCARTHY, "O.c.", pp. 54, 55.

<sup>53</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p. 360. C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 21, 26-27, 32, 34-36, 43, 49-50, 55, 97-105, 160, 162.

El TM actual se puede interpretar: "De esta suerte *su* Gloria conmutaron por la imagen de un toro que come heno". En la tradición antigua: "De esta suerte *mi* Gloria conmutaron por la imagen de un toro que come heno". El Tg puede suponer un cambio de *Vorlage* cuando traduce "ellos cambiaron *la gloria de su Señor*". Es evidente que la lectura primitiva "mi gloria" era algo denigrante para Dios, pues la Sekinah visible habría sido cambiada por la imagen de un toro. La razón del cambio es, pues, la misma que en Jer 2,11 y Os 4,7. En algunos mss. de la LXX y en la Vg se emplea la tercera persona ("su gloria"), e.d. la gloria de Dios o la Sekinah.

## 2.22. Job 7,20<sup>54</sup>

Aparece en 21 de las 25 fuentes arriba mencionadas; el puesto que ocupa no es uniforme: mientras que en cinco fuentes ocupa el lugar 15, en otras cinco está en el cuarto puesto, en otras 3 en el tercero, y en otras en distintos lugares.

- 1: מקור: למה שמתני למסגע לך ואהיה עלי למשא:
- 2: תקון: עליך:
- 3: לגרדי: למא שויתני למארע לך והייתי עלי למסול:
- 4: זמורה: למה שויתני למארע לך והייתי עלי למסול:

En traducción del TM: "¿Por qué me has puesto por blanco tuyo y he venido a ser para *mi* una carga?"<sup>55</sup>. El texto antiguo era: "¿Por qué me has puesto por blanco tuyo y he venido a ser 'para tí' una carga?" Job se siente como una "diana" (o: "blanco", u "objetivo") a la cual Dios va lanzando golpes, por eso se queja contra Dios; esto pareció a los escribas un tanto fuerte, y quisieron que la carga fuese no para Dios, sino para sí mismo. Es un *Tiqqun* bien acreditado en las fuentes (Mekilta, Sifre, etc.) y en los autores medievales (Rasi, D. Qimhi, A. Ibn Ezra, Levi ben Gershom, etc.). Lo único que se hizo materialmente fue alterar עליך por עלי, e.d. se dejó caer una ך. Aunque A. Ibn Ezra admite tal enmienda como tradicional, pero dice que es preferible ignorar dicho cambio.

El Tg uniformemente se inclina por el actual texto masorético, lo mismo que la Vg: "et factus sum mihi metipsi gravis".

<sup>54</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p. 360s. C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17.21.26-27.31-32.35-36.49-50.53.55.68.76.79-81.129.137.146.162.164.168.197.241.247

<sup>55</sup> Kittel-Kahle proponen "diana".

2.23. Job 32,3<sup>56</sup>.

Se constata en 16 de las 25 fuentes anteriormente señaladas; el puesto que ocupa no es uniforme: en 4 listas figura con el n. 16, en 3 con el n. 17, y en el resto en diferentes puestos

- 1: מקור: ובשלשת רעיו חרה אפו על אשר לא מצאו מענה וירשיעו  
את איוב:
- 2: תקון: את אלהים:
- 3: זמורה: ובתלת חברי תקף רוגזיה מטול דלא אשכחו תיובתא  
וחייבו ית איוב:
- 4: לגרדי: ובתלת חברי תקף רוגזיה מטול דלא אשכחו תיובתא  
וחייבו ית איוב:

En Job 32,3 se nos narra el enojo de Elihú y se nos dice, según la actual versión masorética: "y también contra sus tres amigos se encendió su enojo, por cuanto no habían hallado respuesta y habían condenado a Job"; el texto antiguo decía: "Y habían condenado a 'Dios'". Las recensiones targúmicas reconocen el TM tal como nos lo transmite el TH actual, y no hacen referencia al *Tiqqun*; como tampoco figura ninguna alusión en la Vg ni en la LXX. En Qumrán no encontramos texto para este *Tiqqun*.

2.24. Lam 3,20<sup>57</sup>.

Se constata en 12 de las 25 fuentes señaladas; en 4 de ellas ocupa el puesto 17, y el resto de los testigos tiene cada uno diferente número de orden.

- 1: מקור: זכור תזכור ותשיח עלי נפשי:
- 2: תקון: ותשוח נפשך:
- 3: תמני: מדכר תדכר ותצלי עלי נפשי:
- 4: אורבנסי: מדכר תדכר ותצלי עלי נפשי על סגופא:
- 5: לגרדי: מידכר תדכר ותצלי עלי נפשי על סגופא:
- 6: וולסון: מדכר תדכר ותצלי עלי נפשי על סגופא:

Se puede interpretar el actual texto masorético: "rememora de continuo, se abate mi alma por mí"; el *Tiqqun* prefería leer "tu alma se abate por mí". El texto targúmico tiene dos vertientes: la oriental yemení (publicada por Van der

<sup>56</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p. 361. C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17.21.34-35.43.49.50.53.55.115-120.124.

<sup>57</sup> C. D. GINSBURG, *Introduction*, p.361. C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 21, 35, 43, 47-49, 53, 55, 120-123, 162.

Heide) traduce literalmente, pero el término *חשיח - חשוח* lo entiende no como "abatirse", sino como "orar", igual que las otras versiones targúmicas que hemos aducido (Ms. Urbinati 1, Lagarde, Walton); pero la tradición occidental (Urbinati 1, Lagarde, Walton) añade *על סינופא* ("sobre mi aflicción"). En ninguno de los Targumim (ni en texto, ni en aparato crítico, cf p.e. los aparatos críticos de Van der Heide y de E. Levine) aparece ninguna referencia a la lectura anterior al *Tiqqun*. La enmienda quiso prescindir del antropomorfismo que refería "el alma" a Dios. Al interpretar el hebreo *חשיח - חשוח* el Tg no hace referencia ni al *Qere* ni al *Ketiv*, sino que hace una "translatio conflata" de las dos raíces *שחח* ("pensar en", "hablar") del *Ketiv*, con *שחח* "ser humilde", "inclinarse"), con lo cual traduce por "rezar".

## 2.25. II Cron 10,16<sup>58</sup>.

Se constata en 10 de las 25 listas prevalentes que hemos mencionado; en seis de ellas ocupa el puesto octavo, y en las demás diferente puesto en cada una de las listas.

- 1: מקור: מה לנו חלק ברוד ולא נחלה בבן ישי איש לאהלי ישראל עתה ראה ביתך דוד: לאלהיך:
- 2: תקון: אורבינטי: מה אית לנא חולק ברוד ואחסנת בבריה דישי גבר לקרויך ישראל כדון מלוך על אנשי ביתך דויד:
- 3: לגרדי: מה אית לנא חולק בדויד ואחסנתא בבריה דישי גבר לקרויך ישראל כדון מלוך על אנשי ביתך דויד:
- 4: ספרבר: מה אית לנא חולק בדויד ואחסנתא בבריה דישי גבר לקרויך ישראל כדון מלוך על אנשי ביתך דויד:

El actual TM puede ser traducido: "¿Qué parte tenemos nosotros con David, ni qué herencia con el hijo de Jesús? ¿Cada cual a sus tiendas, Israel! ¿Ahora provee tu casa, David!" El *Tiqqun* se refiere a "cada cual a sus tiendas", antes de la enmienda "cada cual a sus dioses". Este texto tiene paralelo en II Sam 20,1 y I Re 12,16. En TM a II Sam 20,1 estaba inicialmente "a sus dioses", y en I Re 12,16 y II Cron 10,16 "a tus dioses". Las tres recensiones del Tg que hemos transcrito van con el TM, si bien en vez de traducir "a sus tiendas", modernizan la versión diciendo "a tus ciudades"; por lo tanto el Tg ha conocido el TM tal como hoy se encuentra, y si conoció el antiguo, ha sido recensionado posteriormente para acomodarlo al TM.

<sup>58</sup> C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 34-37, 40, 44, 46-50, 54-55, 85-91, 97, 142, 162-163.



## 2.26. II Cron 10,16<sup>59</sup>.

Esta variante está constatada solamente en el Códice Petropolitano de los Profetas, en el lugar undécimo. En la última frase se considera que existe un '*al-tiqre* en el Midrás Semuel<sup>60</sup>. Este fragmento forma paralelo con I Re 12,16 donde se narra la sucesión de las tribus del norte después de la muerte de Salomón. En algunas listas, I Re 12,16 y II Cron 10,16 están subdivididos de forma que dan lugar a cuatro casos (p.e. en el Códice Petropolitano, y en el Ginsburg 204). El presente pasaje que se propone como '*al-tiqre* y figura también como *Tiqqun* abre nuevas perspectivas al estudio de estos dos fenómenos de la hermenéutica judía. Curiosamente tanto en la Biblia Hebraica de Kittel-Kahle, como en la Biblia Hebraica Stuttgartensia, no se aduce en los respectivos aparatos críticos como *Tiqqun*. En lo que respecta a su vertiente targumica ya lo hemos transcrito en el número anterior.

### Conclusiones.

- 1) Las diversas recensiones de la tradición targumica, tal cual hoy se encuentran constatadas en las diferentes fuentes, tanto manuscritas, como impresas, no difieren generalmente del TM, en su última fase de unificación canónica.
- 2) Hay indicios de que el Tg en algunas ocasiones conoció un texto distinto, y más original que el actual TM; no se sabe si directamente por los textos, o por los comentarios contemporáneos.
- 3) La situación actual de la tradición targumica pudo tener la siguiente génesis: a) el Tg seguía originalmente el TH primitivo, antes de que se realizasen los *Tiqqunim*, pero una vez que éstos empezaron a formar parte de un texto hebreo normalizado, el Tg fue acomodado a dicho TM canónico. b) el Tg, tal cual hoy lo tenemos -ya en fase de consolidación (TO y TgProf), ya en fase de fluidez textual (Targumim palestinos, Tg de Hagiógrafos)- supone un TH consolidado muy cercano al actual TM. c) el Tg en el producto final actual aparece como refugiado en una traducción literal, teniendo en cuenta que de no haber existido las enmiendas escribales estereotipadas, los Meturgemanim hubieran realizado las mismas correcciones, ya que una de las constantes habituales de los Targumim es evitar los antropomorfismos; si bien es verdad que los Targumim no evitan los antropomorfismos y antropopatismos automáticamente, pues se dan casos en que han dejado los que ya poseía el AT hebreo, e incluso han añadido nuevos en el mismo Tg. d) El Tg conoció lecturas divergentes, sea en su *Vorlage*, sea en los comentarios que se hacían en la época tannaítica, de ahí que en algunos *Tiqqunim* hay que suponer dos lecturas: antes del *Tiqqun* y

<sup>59</sup> C. McCARTHY, *O.c.*, pp. 17, 34-37, 40, 44, 46-50, 54-55, 85-91, 97, 146, 162-163.

<sup>60</sup> S. BUBER, *Midrasch Shemuel*, Cracovia 1893 (reimpr. Jerusalén 1965), p.84 nota.

después del *Tiqqun*. Por lo mismo en ciertas ocasiones (especialmente en el TP) se trata de explicar exegeticamente el texto del *Tiqqun*, pero apoyándose en la lectura original que luego se trata de suavizar y matizar eufemísticamente con las corrientes exeéticas de la época tannaítica.

4) Aunque hablemos del Tg generalizando, la realidad es que en los *Tiqqunim*, como en otras áreas filológicas y exeéticas, los Targumim muestran en dichos *Tiqqunim* las mismas coordenadas que se aprecian en otros fenómenos targúmicos: a) los *Tiqqunim* que aparecen en el TO suelen ofertar una versión literal del TM actual reconocido, pero en diversas ocasiones han variado el sentido, y en otros lugares resumen sucintamente lo que los otros Targumim tratan extensamente. b) los *Tiqqunim* que figuran en el TP (Neofiti 1, Fragmentarios -Vat. 440, París 110, Sassoon 264, Biblia Rabínica-, Pseudo-Jonatan) suelen justificar la traducción eufemística del *Tiqqun*, y añaden algunas motivaciones adicionales o razonamientos diversos que cohonestan la versión admitida por el Judaísmo tradicional. Los más cercanos al *Tiqqun* actual del TM suelen ser el TO y el Targum Samaritano.

5) El Tg es consciente de los tres principios que operan en cada uno de los *Tiqqunim*: a) se reconoce un texto original, anterior a la actual corrección; b) se valora y traduce la actual enmienda, pero teniendo en la mayoría de los casos conocimiento de la lectura original; c) el Tg tiene en cuenta las tradiciones exeéticas de los tannaítas, y las incorpora.

6) Dada la naturaleza tan multiforme de las actuales tradiciones targúmicas, aquellos Targumim más recensionados y unificados, transmiten prácticamente el TM actual, en cambio aquellos Targumim que no han conocido una recensión unificadora, nos transmiten el contenido del TH en sus dos vertientes, antes de la enmienda escribal, y posterior al *Tiqqunim*. Es menester también admitir que los *Tiqqunim* no son tan monolíticos y uniformes, como se suele pregonar en la lista de los 18.

7) La aportación global de los Targumim a la clarificación de los *Tiqqunim* se puede considerar positiva: por una parte, cuando los Targumim no han recibido una redacción definitiva: se constata el texto original, y además la corriente exeética de los Soferim que tratan de orientar la cuestión de modo que no resulte problemática en el orden teológico; por otra, cuando el Tg sigue la traducción literal, no indica que sea el estado primigenio del Tg, sino que puede haber mediado una ulterior acomodación; por lo tanto la traducción targúmica de los *Tiqqunim* pensamos que no sirve de apoyo argumental para la enigmática datación de los Targumim.

**ABREVIATURAS:** Ms. Mss.: Manuscrito(s); Tg: Targum; TO: Targum Onkelos; TP: Targum Palestino; TgN: Targum Neofiti 1; TgFrag: Targum Fragmentario; TgProf: Targum de Profetas; TgHag: Targum de Hagiógrafos; TM: Texto Masorético; TH: Texto Hebreo; TgSam.a: Targum Samaritano A (edición de A. Tal); TgSam.b: Targum Samaritano J (edición de A. Tal). En la parte aramea: "כ": significa "manuscrito", y si no tiene otro número, se refiere a listas de Kennicott o De Rossi; si tiene número, entonces se refiere al ms. concreto. Neofiti: si se cita sin letras, significa el texto base, si se cita con letras son las diversas recensiones que se encuentran interlineales o marginales. Ms. 440: Ms. Hebr. de la Bibl. Vat. 440; Ms. 110: Ms. Hebr. de la Bibl. Nat. de París 110; Ms. 264: Ms. de la Bibl. de Sassoon 264. מִקְר es la fuente hebrea de la Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ambers: es el Tg de la Poliglota de Ambree; Zamora: es la edición preparada por A. de Zamora en el Ms. n.5 de la Biblioteca Complutense de Madrid; Lagarde: es la edición de Profetas y de Hagiógrafos de P. de Lagarde; Urbinati: se refiere al Ms. Urbinati 1 de la Biblioteca Vaticana; Walton: es el Tg de la Biblia Poliglota de Londres.

## FUENTES:

### TEXTO MASORÉTICO:

K. ELLIGER-W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1984.

### ONQELOS:

A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, vol.I: The Pentateuch according to Targum Onkelos, Leiden 1959.

### TARGUM PALESTINO:

A. DIEZ MACHO, *Neophyti 1. Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana*, vols. 1-6, Madrid-Barcelona 1968-1979.

### TARGUMIM FRAGMENTARIOS:

A. DIEZ MACHO et al., *Biblia Polyglotta Matritensia*, Series IV: "Targum Palaestinense in Pentateuchum". Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio, Vols. 1-5, Madrid 1977-1988: se incluyen el Ms. Vat. 440, el Sassoon 264, el París 110 y los Fragmentos de la Geniza de El Cairo.

### TARGUM PSEUDOJONATAN:

A. DIEZ MACHO, *Biblia Polyglotta Matritensia*, Ser. IV, Vols. 1-5 Madrid 1977-1988.

### TARGUM PROFETAS:

A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*. Former Prophets according to Targum Jonathan, Leiden 1959.

A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, The Latter Prophets according to Targum Jonathan, Leiden 1962.

P. de LAGARDE, *Prophetæ Chaldaice*, Leipzig 1872.

**TARGUM HAGIOGRAFOS:**

A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, The Hagiographa, Leiden 1968.

P. De LAGARDE, *Hagiographa Chaldaice*, Leipzig 1873.

L. DIEZ MERINO, *Targum de Salmos*. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora, Bibliotheca Hispana Biblica, vol.6, CSIC, Madrid 1982.

L. DIEZ MERINO, *Targum de Job*. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora, Bibliotheca Hispana Biblica, vol.8 CSIC, Madrid 1984.

*Biblia Sacra*, Amberes 1569-1572 (Biblia Regia, Poliglota de Amberes).

*Biblia Sacra Polyglotta*, Londres 1654-1657 (Poliglota de Londres).

**TARGUM SAMARITANO:**

A. TAL, *The Samaritan Targum of the Pentateuch*. A Critical Edition, I-II, Tel Aviv 1980-1981.

## La Bible des Septante : 70 ou 72 traducteurs ?

Gilles DORIVAL

Université de Provence et Centre Lenain de Tillemont (C.N.R.S.)

### I — Position du problème

C'est à la confrontation entre Aristée et Flavius Josèphe que j'emprunterai le point de départ de ma réflexion. On sait que les paragraphes 12 à 118 du livre XII des *Antiquités Juives* offrent une réécriture «atticisante», mais très fidèle, de la *Lettre* d'Aristée<sup>1</sup>. Dans cette dernière, au paragraphe 32, l'idée de faire traduire la Torah en grec revient au bibliothécaire Démétrios de Phalère, qui, dans un rapport adressé au roi Ptolémée, propose à son souverain d'écrire au grand prêtre de Jérusalem pour que ce dernier envoie à Alexandrie des Anciens, six de chaque tribu, afin d'établir une traduction fiable. On retrouve l'expression «des Anciens, six de chaque tribu» au paragraphe 39 de Flavius Josèphe. La même indication numérique de six Anciens de chaque tribu se lit encore dans la lettre que le souverain adresse au grand prêtre Éléazar, tant dans le texte d'Aristée (paragraphe 39) que dans la réécriture de Flavius Josèphe (paragraphe 49)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir A. Pelletier, *Flavius Josèphe adaptateur de la «Lettre» d'Aristée. Une réaction atticisante contre la Koinè*, Paris, 1962. Il existe de nombreuses éditions, traductions et études de la *Lettre d'Aristée* : voir G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988, p. 40-44.

<sup>2</sup> L'ordre des mots d'Aristée est «de chaque tribu six», celui de Flavius Josèphe «six de chaque tribu». A. Pelletier, *op. cit.*, p. 125, rappelle que l'ordre d'Aristée est celui des écrits comptables.

Je passe maintenant à la réponse d'Éléazar. Le paragraphe 46 d'Aristée présente de nouveau l'expression «des Anciens, six de chaque tribu», tout comme le paragraphe 56 de Flavius Josèphe. Ainsi, pour le moment, Flavius Josèphe reproduit fidèlement sa source. Il n'en est plus de même dans le cas de la fin de la lettre d'Éléazar, qui constitue les paragraphes 47 à 50 d'Aristée : ces paragraphes donnent les noms des traducteurs tribu par tribu et se terminent par l'indication : «Au total, soixante-douze». Rien de tel chez Flavius Josèphe. Voici la traduction du paragraphe 57 : «Voilà ce qu'écrivit en réponse le grand prêtre. Mais il ne m'a pas semblé qu'il était nécessaire d'indiquer les noms des soixante-dix Anciens, qui furent envoyés par Éléazar et apportèrent la Loi. Car ces noms se trouvaient écrits à la fin de la lettre». Aucun manuscrit de Flavius Josèphe n'offre la variante soixante-douze, qui est pourtant le chiffre attendu et qui figure explicitement dans sa source. S'agit-il d'une faute d'inattention de Flavius Josèphe, comme le suggère Ralph Marcus dans son édition <sup>3</sup> ? Flavius Josèphe ne connaissait-il pas sa table de multiplication ? On peut songer à une autre explication : si Flavius Josèphe n'a pas jugé nécessaire de reproduire la liste d'Aristée, qui se termine par le chiffre soixante-douze, c'est peut-être précisément pour échapper à l'obligation de donner ce chiffre, c'est peut-être pour être en mesure de lui substituer le chiffre de soixante-dix.

Dès lors se pose la question : les traducteurs grecs étaient-ils soixante-dix ou soixante-douze ? Et d'abord, que nous apprennent à ce sujet les sources antiques ?

## II — Les renseignements de l'Antiquité

On doit en fait distinguer deux grandes catégories de sources ; la première parle de cinq traducteurs seulement, la seconde propose tantôt soixante-dix, tantôt soixante-douze traducteurs.

Ce qu'il faut remarquer à propos du chiffre de cinq traducteurs, c'est qu'il est étranger au judaïsme hellénophone et au christianisme ancien. Il apparaît uniquement dans la tradition rabbinique : *Abot de rabbi Nathan*, recension B chapitre 37 <sup>4</sup>, et *Massekhet Soferim* I, 7, qui parlent de «cinq Anciens». On a voulu expliquer ce chiffre en faisant l'hypothèse d'une erreur de lecture, l'article hébreu, cinquième lettre de l'alphabet hébraïque, ayant été pris pour le chiffre 5 <sup>5</sup>. Mais, comme l'a suggéré Z. Frankel <sup>6</sup>, il faut plutôt mettre en rapport les cinq

<sup>3</sup> «Josephus carelessly forgets that there were 6 from each of the 12 tribes», dans *Josephus. Jewish Antiquities*, vol. VII, Cambridge, Massachusetts, Londres, 1933, p. 31 note b.

<sup>4</sup> Traduction française par E. Smilévitch dans *Leçons des Pères du monde. Pirqué Avot et Avot de Rabbi Nathan*, Lagrasse, 1983, p. 403.

<sup>5</sup> S. Zeitlin, cité par M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, New York, Londres, 1951, p. 81, note 109.

traducteurs avec les cinq livres de la Torah. A cette suggestion j'ajouterai deux remarques. La première est que le chiffre de cinq Anciens fait écho à la tradition rabbinique sur les cinq hommes pieux opposés aux cinq hommes mauvais <sup>7</sup>. Je tire la seconde remarque de *IV Esdras* <sup>8</sup>. Ce texte, connu seulement par des versions latine et orientales, mais dont l'original était hébreu ou araméen, est daté des années 100 de notre ère, dans la mesure où il paraît s'opposer aux décisions prises à Yabné. En 14, 23-48, Dieu ordonne à Esdras de préparer un grand nombre de tablettes et de prendre avec lui cinq scribes. Esdras s'exécute. Dieu lui fait boire une coupe. Esdras se met à dicter. Les cinq scribes notent ses paroles pendant quarante jours, au terme desquels quatre-vingt quatorze livres furent écrits. Vingt-quatre de ces livres sont destinés «aux dignes et aux indignes» ; les soixante-dix autres sont réservés «aux sages du peuple». On identifie la première catégorie de livres avec les vingt-quatre livres du canon de Yabné <sup>9</sup>. Les soixante-dix autres livres représentent probablement la littérature apocalyptique et pseudépigraphique. Mais, ce qui m'intéresse dans ce texte, ce sont les cinq scribes qui transcrivent les paroles d'Esdras : ne doit-on les rapprocher des cinq traducteurs de la Torah ? Ces deux groupes de cinq hommes ont affaire au texte sacré, pour le reproduire ou pour le traduire ; et tous deux se livrent à une activité d'écriture qui est suspecte aux yeux du judaïsme rabbinique.

Je reviens maintenant à la tradition où l'on trouve tantôt soixante-dix, tantôt soixante-douze traducteurs. Pour moi, il s'agit d'une tradition unique, et non de deux traditions différentes. Ce point apparaîtra plus clairement dans la suite de mon exposé. Pour le moment, il suffit de rappeler l'exemple de Flavius Josèphe, qui donne d'abord le chiffre de 6 fois 12, puis le chiffre 70.

Pour une première branche de la tradition, il y a eu soixante-douze traducteurs. C'est le chiffre que l'on trouve d'abord dans le judaïsme hellénophone : chez Aristée, où il figure explicitement, et chez Flavius Josèphe, où il est donné seulement sous la forme des deux multiplicateurs 6 et 12. Le même chiffre de 72 est attesté chez les Pères de l'Église : Tertullien, Épiphanes et le pseudo-Épiphanes, Augustin, la *Synopse* du pseudo-Athanase, Nicéas d'Héraclée, l'auteur arménien du traité *Sur les 72 traducteurs* et Michel le Syrien. Il est enfin présent dans la tradition rabbinique : *Talmud de Babylone Megilla* 9a et *Soferim* I, 8 <sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Z. Frankel, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851, réimpr. 1972.

<sup>7</sup> *Mishna, Megilla* 11a et d'autres sources signalées par L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphie, Pensylvanie, 7 volumes, 1909-1938, VI, p. 360, note 39.

<sup>8</sup> Voir la traduction récente de P. Geoltrain, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 1393-1465.

<sup>9</sup> Voir G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *op. cit.*, p. 116-118 (et la bibliographie donnée p. 119).

<sup>10</sup> Voir les références précises dans G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *op. cit.*, p. 47-50. A ces références, il faut ajouter Michel le Syrien, *Chronique*, éd. J.-B. Chabot, Paris, 1899, p. 123-126. Je remercie Nina Collins de m'avoir signalé cette édition.

La seconde branche de la tradition parle de soixante-dix traducteurs. C'est le cas dans le judaïsme hellénophone, chez Flavius Josèphe comme nous l'avons déjà vu. C'est le cas encore chez les Pères de l'Église : Justin, Irénée, l'auteur anonyme de l'*Exhortation*, Clément d'Alexandrie, Anatole d'Alexandrie, le copiste du Vaticanus (le codex B), Jean Chrysostome, Zacharie de Mitylène, Georges Cédrene, l'auteur syriaque Bar Hebraeus. Le même chiffre de 70 figure enfin dans la tradition rabbinique : *Sefer Torah* I, 8<sup>11</sup>.

Quatre remarques doivent être faites. La première consiste à attirer l'attention sur le fait que les deux branches de la tradition n'opposent pas, chiffre à chiffre, 70 et 72. En réalité, il y a, d'un côté, un groupe unique de soixante-dix traducteurs et, de l'autre, douze groupes de six traducteurs. En d'autres termes, 70 est un chiffre rond, qui ne se subdivise pas, au moins dans un premier temps, alors que 72 est immédiatement perçu comme étant le produit de 6 par 12 : six Anciens multipliés par douze tribus. C'est dire que ces deux chiffres ne sont pas chargés du même symbolisme, comme on le verra dans la suite de mon exposé.

Ma deuxième remarque, c'est qu'il n'est pas possible de rattacher aucune des deux branches à un milieu religieux ou intellectuel précis. E. Bickerman voulait que le chiffre 70 soit d'origine chrétienne<sup>12</sup>. En fait, 70 est attesté tant chez les Juifs hellénophones et les rabbins que chez les chrétiens. Inversement, Ch. Mopsik tente de rattacher le chiffre 70 au judaïsme palestinien et le chiffre 72 au judaïsme hellénistique et au christianisme<sup>13</sup>. En réalité, 72 est connu de la tradition rabbinique. Cette deuxième remarque va dans le sens de l'unicité de la tradition.

Troisième remarque qui va dans le même sens : Aristée lui-même connaissait peut-être le chiffre de soixante-dix traducteurs. Le roi interroge les soixante-douze traducteurs, sous forme de soixante-douze questions, lors d'un banquet qui dure sept jours. Chaque jour, il pose ses questions à dix traducteurs. Mais, le sixième et le septième jours, il interroge, en plus, un traducteur. Si, aux paragraphes 291-292, qui concerne le soixante-douzième et dernier traducteur, Aristée ne formule aucune observation particulière, en revanche, aux paragraphes 273-274, où il est question du soixante-et-unième traducteur, il écrit ceci : «Après avoir aimablement approuvé celui-là aussi, il demanda au onzième — à cause des deux qui sont en plus des soixante-dix — etc.». Il y a deux manières de comprendre l'incise «à cause du fait que deux sont en plus des soixante-dix» (car telle est la traduction littérale). Il peut s'agir d'une manière banale de prendre acte du fait que 72 n'est pas divisible par 7 ; pour interroger soixante-douze traducteurs en sept jours, le roi interroge dix traducteurs chacun des cinq premiers jours, puis onze traducteurs les sixième et septième jours. L'incise servirait à justifier la dissymétrie entre les cinq premières sessions et les

<sup>11</sup> Références précises dans l'ouvrage cité à la note précédente.

<sup>12</sup> E. Bickerman, «The Septuagint as a translation», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 28, 1959, reproduit dans *Studies in Jewish and Christian History*, I, 1980, p. 167-200.

<sup>13</sup> Voir *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais*, Lagrasse, 1989, p. 252-253.



deux dernières. Mais il existe une manière plus intéressante de comprendre la phrase d'Aristée : le chiffre de départ est soixante-dix, auquel il faut ajouter deux traducteurs pour obtenir une référence aux douze tribus d'Israël. J'aurai l'occasion de revenir sur cette manière de compter dans la suite de mon exposé.

Dernière remarque : Philon, qui parle longuement des traducteurs dans la *Vie de Moïse*, ne cite à leur propos aucun chiffre <sup>14</sup>. Ce silence, comme tous les silences, est difficile à interpréter. Mon idée est la suivante : on sait l'importance que le chiffre 70 joue dans la réflexion de Philon ; il commente à plusieurs reprises ce nombre qui, pour lui, indique, si je puis dire, la perfection au carré, car il est le produit de l'heptade parfaite par la décade parfaite <sup>15</sup>. Si l'histoire de la traduction telle que Philon la connaissait avait parlé de soixante-dix traducteurs, Philon n'aurait pas manqué de commenter longuement ce chiffre, dans la mesure où il va parfaitement dans le sens de sa thèse sur le caractère hiérophantique et prophétique de la traduction. J'en conclus que Philon connaissait le chiffre de soixante-douze traducteurs. Pourquoi ne donne-t-il pas ce chiffre ? Mon idée est qu'il connaissait aussi la tradition des soixante-dix traducteurs et qu'il n'a pas voulu choisir entre les deux chiffres.

En d'autres termes, Aristée, Philon et Flavius Josèphe ont résolu différemment le problème posé par l'alternance entre 70 / 72 : Aristée masque le plus possible le chiffre 70 ; Philon renonce à donner un chiffre précis ; Flavius Josèphe a recours à un procédé d'écriture qui lui permet de se contredire d'un paragraphe à l'autre.

### III — L'alternance entre 70 et 72

Le privilège accordé par Aristée au chiffre 72, le silence de Philon et la contradiction de Flavius Josèphe sont trois manières d'annuler la divergence de la tradition entre 70 et 72. Il existe une quatrième façon d'arriver au même résultat, et qui consiste à dire que 70 est l'abréviation de 72. Cette idée est exprimée tant dans l'Antiquité qu'à l'époque contemporaine. Dans son *Discours abrégé sur la foi* qui achève le *Panarion*, Épiphanes réfléchit sur la généalogie de Jésus qui figure chez *Matthieu* 1,1-17 : il y a eu quatorze générations d'Abraam à David, quatorze de David à la captivité et quatorze de la captivité à Jésus ; si, à ces quarante-deux générations, on ajoute les dix générations qui vont d'Adam à Noé et les dix suivantes qui vont de Noé à Abraam, on obtient soixante-deux générations, qui, je cite, «sont comptées soixante pour faire bref» (εJxhvkonta dia; th;n suntomivan hJrivqmhtai). Épiphanes illustre son affirmation par deux exemples empruntés aux Écritures, sur lesquels j'aurai l'occasion de revenir : «Et de fait, alors que, dans le désert, il y avait soixante-

<sup>14</sup> *Vie de Moïse*, II, 25-44.

<sup>15</sup> Voir Philon, *Sur la migration d'Abraam*, 198-202 ; *Sur les géants*, 24-27 ; *Sur la fuite*, 183-186 ; *Sur la sobriété*, 18-19.

douze troncs de palmiers, l'Écriture en a nommé soixante-dix. Et, alors que soixante-dix ont été convoqués sur la montagne, on en trouve soixante-douze en comptant Eldad et Modad». On a reconnu des citations d'*Exode* 15, 27 et de *Nombres* 11, 24-27. Épiphané ajoute un troisième exemple, que voici : «Et, alors que soixante-douze ont fait la traduction sous Ptolémée, nous avons l'habitude, pour faire bref, de parler de la traduction des soixante-dix»<sup>16</sup>. A notre époque, on retrouve une explication de même type chez A. Pelletier, qui parle de «chiffre rond»<sup>17</sup> et qui écrit à propos du paragraphe 57 de Flavius Josèphe : «Pareille simplification du nombre suppose l'usure par le temps et une large diffusion géographique de la version en cause»<sup>18</sup>.

Je ne crois pas à cette idée. Le chiffre 72 est beaucoup trop symbolique pour être ainsi simplifié, puisqu'il correspond aux douze tribus d'Israël qui délèguent chacune six traducteurs. Le chiffre 72 authentifie la traduction comme une œuvre voulue et accomplie par Israël tout entier<sup>19</sup>.

On peut songer à une autre explication : 72 serait le chiffre ancien, qui aurait été petit à petit remplacé par le chiffre 70 ; dans les textes où l'on trouve 72, il faudrait parler de survivance du nombre symbolique ancien ; les textes qui offrent le chiffre 70 traduiraient une innovation dont le succès peut s'expliquer tout simplement par la Bible : en cette dernière, il n'existe pas — au moins explicitement — de groupe de soixante-douze hommes, alors qu'il y a de nombreux exemples de groupes de soixante-dix hommes : en *Exode* 24, 1 et 9, Moïse, Aaron, Nadab et Abioud montent vers le Seigneur en compagnie de soixante-dix Anciens ; on retrouve ces soixante-dix Anciens en *Nombres* 11, 16-25 ; en *Deutéronome* 10, 22, Dieu rappelle à Moïse que ses Pères sont descendus en Égypte au nombre de soixante-dix âmes ; en *Juges* 1, 7, Adonibezek vaincu rappelle qu'il était le maître de soixante-dix rois ; aux chapitres 8 et 9 du même livre, il est question des soixante-dix fils de Jeroboam et, en 12, 14, des trente fils et des quarante petits-fils de Labdon montés sur soixante-dix ânes ; en *1 Règles* 9, 22, il y a soixante-dix invités dans la salle où Samuel accueille Saül et son serviteur<sup>20</sup> ; en *4 Règles* 10, les fils d'Akhaab sont soixante-dix ; en *2 Esdras* 8, 7, il y a soixante-dix fils d'Elam et en 8, 14, soixante-dix fils de Bago ; en *Ézéchiel* 8, 11, il est question des soixante-dix Anciens de la maison d'Israël ; en *Bel* 9, il y a soixante-dix prêtres de Bel.

De manière générale, il faut signaler que le chiffre 72 est très rare dans la Bible : il y a les soixante-douze têtes de bétail qui reviennent à Dieu en *Nombres*

<sup>16</sup> *Discours abrégé sur la foi*, 4, éd. K. Holl revue par J. Dummer, GCS, Berlin, 1985, p. 499-500.

<sup>17</sup> A. Pelletier, *Lettre d'Aristée*, Paris, 1962, p. 97.

<sup>18</sup> *Op.cit.* à la note 1, p. 125-127.

<sup>19</sup> Philon, *Sur la fuite*, 184-185, explique que 12 est un chiffre parfait en ce qu'il renvoie aux douze constellations du zodiaque, aux douze mois de la révolution du soleil, aux douze heures du jour et de la nuit, aux douze tribus, aux douze pains de proposition et aux douze pierres du rational.

<sup>20</sup> 30 seulement selon le TM.

31, 32 ; 38 ; 47 ; en *1 Esdras*, 8, 63, livre propre à la Bible grecque, il est dit que le sacrifice au retour d'exil comporte, entre autres, soixante-douze moutons ; à ces deux exemples, on peut ajouter *Genèse* 10, où le chiffre de soixante-douze ne figure pas explicitement, mais se laisse calculer : c'est le nombre des descendants de Sem, Cham et Japheth selon la Septante. En revanche, le chiffre soixante-dix est très fréquent dans la Bible : outre les exemples déjà signalés, il y a le texte massorétique de *Genèse* 10, où le calcul donne soixante-dix nations issues des fils de Noé ; chez les Prophètes, il est souvent question des soixante-dix années de la ruine de Jérusalem ; il y a les soixante-dix semaines d'années de *Daniel* ; en *Psaumes* 89 (90), 10, la vie humaine est estimée à soixante-dix ou quatre-vingt ans.

Ainsi, il y a un contraste très net entre l'importance que la Bible accorde au chiffre soixante-dix et la très faible place qu'y occupe le chiffre soixante-douze. Cette constatation est-elle suffisante pour aller dans le sens du schéma explicatif énoncé plus haut ? Je ne le crois pas, car les textes de la tradition d'interprétation ne vont pas tant dans le sens du remplacement de soixante-douze par soixante-dix que dans le sens de leur coexistence, et même de leur concurrence, à travers l'histoire. Je voudrais démontrer ce point en remontant le cours du temps.

Et d'abord c'est bien de coexistence, voire de concurrence, dont il faut parler dans le cas des textes des rabbins de l'Antiquité et du Moyen Age. On se reportera à L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*. Certes, dans l'index final, il y a beaucoup plus d'entrées à soixante-dix qu'à soixante-douze <sup>21</sup>. Par exemple, il y a les soixante-dix âmes de la maison de Jacob, les soixante-dix facettes de la Torah, les soixante-dix nations, les soixante-dix langues, les soixante-dix pièces d'argent, les soixante-dix seah des tables de la Loi, les soixante-dix jours saints qu'Israël célèbre chaque année, les soixante-dix noms de Dieu, d'Israël et de Jérusalem, les soixante-dix vases du Tabernacle, les soixante-dix sicles des pères, les soixante-dix membres de la cour céleste, les soixante-dix taurillons offerts pour les nations lors de la fête des tentes <sup>22</sup>, les soixante-dix anges des nations <sup>23</sup>, les soixante-dix anges pasteurs du peuple d'Israël <sup>24</sup>, etc. Mais soixante-douze n'est pas absent de la tradition rabbinique, où il joue un rôle beaucoup plus grand que dans la Bible : par exemple, il y a les soixante-douze sortes de sagesse qu'Adam au paradis fut capable de maîtriser, les soixante-douze serviteurs d'Isaac, les soixante-douze maladies, les soixante-douze tours du Temple. Il y a encore les soixante-douze pièces où ont travaillé indépendamment les soixante-douze traducteurs avant d'aboutir à une traduction

<sup>21</sup> L. Ginzberg, *op. cit.*, VII, p. 429-430.

<sup>22</sup> D'après une glose sur *Nombres Rabba*, sect. 21. Il y a le même chiffre chez Philon, *Sur la fuite*, 186. En réalité, s'il y a bien 70 taurillons sacrifiés lors des sept premiers jours, il y a un taurillon offert le huitième jour, ce qui porte le total à soixante-et-onze.

<sup>23</sup> Voir *Testament hébreu de Nephtali*, 8, 4-6, traduction en R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford, 2 vol., 1913, réimpr. 1969, II, p. 363.

<sup>24</sup> Voir *1 Hénoch* (ou *Hénoch éthiopien*) 89, 59-90, 25, traduit par A. Caquot, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 463-625, notamment la note p. 586-587.

unique selon le *Talmud de Babylone Megilla* 9a. Et il existe une manière cabaliste de décompter les lettres du nom de Dieu qui donne le total de 72 <sup>25</sup>.

Il est plus intéressant pour mon propos de remarquer que soixante-dix et soixante-douze entrent parfois en concurrence. C'est le décompte des nations, en *Genèse* 10, qui me fournira mon premier exemple. Pour mettre ce dernier en perspective, je partirai des *Actes* du colloque tenu en 1986 par les intellectuels juifs de langue française sur les soixante-dix nations <sup>26</sup> : si j'ai bien lu les communications des intervenants, il n'est nulle part fait allusion au chiffre 72 qui se déduit de la lecture de la Septante. Tout se passe comme si 70 allait de soi et était le seul chiffre de référence. Or ce n'est pas le cas dans le judaïsme de l'Antiquité et du Moyen Âge. Certes la tradition la mieux représentée parle de soixante-dix nations, de leurs soixante-dix langues, des soixante-dix anges qui les administrent ; elle met en relation ces soixante-dix nations avec les soixante-dix siècles que pèsent les pères d'argent de *Nombres* 7, avec les soixante-dix lampes des chandeliers du Temple et avec les soixante-dix membres des sanhédrins. Mais il existe une autre tradition représentée par le *Midrash Ha-Gadol* I, 182, un texte il est vrai tardif (XII<sup>e</sup> siècle) : il y a 72 nations parlant 72 langues. La source que reproduit le *Midrash Ha-Gadol* n'est pas connue. Mais il ne peut s'agir d'une des sources patristiques ou gnostiques qui parlent de soixante-douze nations <sup>27</sup>. En effet, le texte du *Midrash Ha-Gadol* contient des précisions sur les cent-quatre pays, les quatre-vingt-dix-neuf îles et les seize types d'écriture qui sont absentes de ces sources.

Voici d'autres exemples de cette concurrence entre 70 et 72 :

— les sanhédrins et conseils se composent en général de soixante-dix membres, mais parfois ils en comportent soixante-douze <sup>28</sup>.

— le nombre des maladies et des plaies qui échoient à l'homme après la faute est tantôt de soixante-dix, tantôt de soixante-douze <sup>29</sup>.

L'*Hénoch* hébreu, qu'on date non sans hésitation du Ve siècle, est un bon exemple de la concurrence entre 70 et 72 <sup>30</sup>. Il y a soixante-dix facettes de la

<sup>25</sup> Yod est compté 10, puis Yod Hé 15, ensuite Yod Hé Waw 21, enfin Yod Hé Waw Hé 26, soit, au total, 72.

<sup>26</sup> Colloque des intellectuels juifs, *Les soixante-dix nations. Regards juifs sur les peuples de la terre. Données et débats. Actes du XXVII<sup>e</sup> colloque des intellectuels juifs de langue française. Textes présentés par J. Halpérin et G. Lévitte*, Paris, 1987.

<sup>27</sup> Hippolyte (ou Pseudo-Hippolyte), *Elenchos*, X, 30, 5 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 142, 2. L'*Écrit sans titre*, 153, 12-16 parle de soixante-douze formes, soixante-douze dieux, soixante-douze langues des nations (voir M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, Paris, 1974, p. 306).

<sup>28</sup> Voir *Mishna Zebahim* 1, 3 ; *Yadaim* 3, 5 ; 4, 2. Selon le traité *Sanhedrin*, I, 1-6, de la *Mishna*, la cour de justice se compose de trois hommes, le petit Sanhédrin de vingt-trois et le grand Sanhédrin de soixante-et-onze, c'est-à-dire soixante-dix membres plus le président.

<sup>29</sup> Voir les textes réunis par L. Ginzberg, *op. cit.*, V, p. 123, note 129.

<sup>30</sup> Édition critique, traduction anglaise et annotation par H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge, 1928, réimpr. avec une introduction de J. C. Greenfield, New

Torah (48 D 3), soixante-dix langues (2, 3 ; 3, 2 ; 48 D 3), soixante-dix noms de Dieu (48 B 1), de l'ange Métatron (3,2 ; 4, 1 ; 48 D 1), des Vigilants et des Saints (29, 1). Mais l'ange Métatron a soixante-douze ailes (9, 3) ; l'ange Rahatiel est accompagné par soixante-douze anges (17,6) ; il y a soixante-douze princes des royaumes (17, 8 ; 18, 3). Toutefois, c'est entre 2, 3 et 3, 2, d'une part, et 17, 8, d'autre part, que se situe le plus bel exemple de concurrence entre les deux chiffres, puisque, dans les deux premiers passages, il est question de soixante-dix langues, mais de soixante-douze dans le dernier texte <sup>31</sup>. Voilà pour la tradition juive <sup>32</sup>.

La concurrence entre 70 et 72 est également attestée dans la patristique grecque. Par exemple, il y a soixante-dix langues dans les *Écrits pseudo-clémentins* XVIII, 3 <sup>33</sup>, mais soixante-douze dans les *Écrits pseudo-clémentins*, *Recognitiones* II, 42, 4 <sup>34</sup> ; Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 142, 2 <sup>35</sup> ; Hippolyte (ou Pseudo-Hippolyte), *Elenchos*, X, 30, 5 <sup>36</sup> ; Épiphanes, *Panarion*, XXXIX, 8, 2 <sup>37</sup>.

La même concurrence entre 70 et 72 se trouve dans le christianisme des premières générations, à une époque où il n'était pas encore coupé de ses racines juives. En *Luc* 10, 1 et 17, Jésus envoie soixante-dix ou soixante-douze disciples selon les manuscrits. Le chiffre 70 est présent dans une partie du texte alexandrin, dans le texte césaréen, dans la vieille latine, chez Irénée et Tertullien. Le chiffre 72 est donné par la plus grande partie du texte alexandrin, par le texte occidental et par les versions syriaque, sahidique et géorgienne <sup>38</sup>. Les textualistes du *Nouveau Testament* ont souvent tenté de trancher entre ces

York, 1973. Traduction française avec introduction et annotation par Ch. Mopsik, *op. cit.* à la note 13.

<sup>31</sup> Le traducteur français de 17, 8, a commis un amusant faux-sens : «soixante-dix langues» au lieu de «soixante-douze», que donne le texte hébreu ; les manuscrits n'offrent pas de variantes à cet endroit. Sans doute Ch. Mopsik a-t-il été influencé par le triomphe du chiffre 70 dans le judaïsme contemporain.

<sup>32</sup> Un autre chiffre apparaît dans la tradition juive : 71. Il y a soixante-et-onze langues (*Aggadat Bereshit* 14, 32), soixante-et-onze membres du Sanhédrin (*Sanhedrin* 1, 6 ; *Shebu'ot* 2, 2), soixante-et-onze anges membres du Sanhédrin céleste (voir L. Ginzberg, *op. cit.*, V, p. 122, note 124).

<sup>33</sup> Éd. B. Rehm, J. Irmscher, F. Paschke, *GCS*, Berlin, 1969, p. 243, 8-9.

<sup>34</sup> Éd. B. Rehm, *GCS*, Berlin, 1965, p. 76, 27-77, 1.

<sup>35</sup> Clément dit ceci : «Les dialectes spécifiques sont au nombre de soixante-douze, comme le transmettent nos Écritures». M. Caster, dans le volume de la collection Sources chrétiennes n° 30, Paris, 1951, p. 148, note 1, commente : «On ne sait où». La source scripturaire est évidemment *Genèse* 10.

<sup>36</sup> Éd. P. Wendland, *GCS*, Leipzig, 1916, p. 286, 5.

<sup>37</sup> Éd. K. Holl revue par J. Dummer, *GCS*, Berlin, 1980, p. 77, 31-78, 2.

<sup>38</sup> B. M. Metzger, *Seventy or Seventy-two Disciples ?*, *Historical and Literary Studies*, Pagan, Jewish and Christian, Leyde, 1968, p. 67-76. On notera qu'Irénée et Tertullien s'accordent sur 70 disciples, alors qu'ils divergent sur le nombre de traducteurs : 70 selon Irénée, 72 selon Tertullien.

deux chiffres : tantôt ils ont retenu 70, à cause des soixante-dix nations de *Genèse* ou à cause des soixante-dix taurillons sacrifiés à l'intention des Gentils lors de la fête des tentes ou encore à cause des soixante-dix Anciens qui assistent Moïse, tantôt ils ont opté pour 72, à cause des soixante-douze nations de *Genèse* selon la Septante ou parce que c'est un multiple de 12, nombre des tribus d'Israël <sup>39</sup>. A la suite de B. M. Metzger, je voudrais souligner le caractère arbitraire de ces choix : si la mission des disciples est dirigée en direction des Gentils, 70 peut être justifié par le chiffre des nations en *Genèse* du texte massorétique, et 72 par le chiffre de la Septante; si la mission s'adresse à Israël, 70 peut être expliqué par le parallèle avec les soixante-dix Anciens et 72 par la référence aux douze tribus d'Israël. En fait, il faut admettre que la concurrence entre soixante-dix et soixante-douze disciples est sans doute aussi ancienne que le texte de *Luc*. A mon sens, elle s'explique très probablement par l'hésitation sur le nombre des traducteurs de la Septante. Car, de même que les soixante-dix / soixante-douze traducteurs ont fait connaître au monde des nations la Loi d'Israël, de même les soixante-dix / soixante-douze disciples sont chargés de révéler à Israël et / ou aux nations l'enseignement de Jésus. La proclamation des soixante-dix / soixante-douze disciples prend le relais de la traduction des soixante-dix / soixante-douze Anciens <sup>40</sup>.

A date plus ancienne encore, dans le passage de la *Genèse* dont je viens de faire mention, il y a concurrence entre les deux chiffres selon le texte de référence auquel on s'adresse : on décompte soixante-dix nations dans *Genèse* 10, si l'on suit le texte massorétique, mais soixante-douze selon la Septante <sup>41</sup>. La différence s'explique par le fait que la Septante donne trois noms supplémentaires et un nom en moins par rapport au TM. Noms supplémentaires : Elisa, fils de Japheth ; Kainan, fils de Sem ; Kainan, fils d'Arphaxad. Nom en moins : Obal manque, sauf dans quelques manuscrits où il s'appelle Gebal <sup>42</sup>. Flavius Josèphe, de son côté, énumère soixante-dix nations. Comme le TM, il ignore Elisa et les deux Kainan et il donne en plus Ebalos. Cependant il se sépare du TM en ce qu'il ne présente pas Rhodioi et qu'il décompte Phylistinos <sup>43</sup>. Ce que nous savons du caractère polymorphe du texte hébreu avant la période massorétique interdit que nous choissions le TM ou

<sup>39</sup> K. Aland, dans B. M. Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, Londres, New York, 1971, p. 152, se prononce en faveur de 72 et considère 70 comme «une normalisation ecclésiastique». Même opinion chez J. A. Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, *The Anchor Bible*, 1985, p. 845-846.

<sup>40</sup> Sur l'influence de la Septante sur *Luc*, voir G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *op. cit.*, p. 281 (avec des indications bibliographiques).

<sup>41</sup> Voir M. Harl, *La Bible d'Alexandrie. 1. La Genèse*, Paris, 1986, p. 144-146.

<sup>42</sup> D. Barthélemy, «Les Tiquuné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament», *Congress Volume Bonn 1962, Supplements to Vetus Testamentum IX*, Leyde, 1963, p. 285-304, reproduit dans *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg, Göttingen, 1978, p. 91-110, parle de soixante-et-onze peuples selon la Septante (p. 296 (102), note 5). Je suis en désaccord avec lui sur ce point — une fois n'est pas coutume !

<sup>43</sup> Flavius Josèphe, *Antiquités Juives*, I, 120-147.

Flavius Josèphe plutôt que la LXX. Ici, nous n'avons pas affaire à un problème de critique textuelle, mais à un problème de critique littéraire. Il s'agit de traditions spécifiques qui ont leur valeur propre.

A ce point de l'analyse, une double question se pose : les soixante-douze traducteurs d'Aristée correspondent-ils aux soixante-douze nations de *Genèse* 10 selon la Septante ? Et les soixante-dix traducteurs de Flavius Josèphe doivent-ils être compris par référence aux soixante-dix nations présentes dans le texte qu'il commentait ? Ces deux questions peuvent être ramenées à une seule : le nombre des traducteurs doit-il être mis en relation avec le nombre des nations ? Certains commentateurs admettent comme allant de soi le rapprochement entre *Genèse* 10 et le nombre des traducteurs <sup>44</sup> : il y aurait autant de traducteurs juifs qu'il y a de nations de la terre ; l'universalité et la légitimité de la traduction seraient de la sorte proclamées. Mais est-il sûr que ce rapprochement soit pertinent ? D'abord, en bonne logique, *Genèse* 10 va plus dans le sens d'une traduction en chacune des soixante-dix ou soixante-douze langues du monde que dans le sens d'une traduction dans la seule langue grecque. En second lieu, la lecture attentive d'Aristée, de Philon et de Flavius Josèphe ne permet pas de découvrir de références ou d'allusions à *Genèse* 10, en dehors du chiffre 70 / 72 lui-même. Toutefois il faut signaler que certains rabbins utilisaient *Genèse* 9, 27 («Et Japheth habitera dans les tentes de Sem») pour affirmer que la Loi pouvait être prononcée dans la langue de Japheth, c'est-à-dire en grec, dans les tentes de Sem, c'est-à-dire chez les Juifs ; et de la sorte ils légitimaient l'existence d'une traduction en grec <sup>45</sup>. Ainsi, la tradition rabbinique mettait en relation la traduction avec les nations issues des fils de Noé. Que le judaïsme hellénistique ait fait de même est possible, mais, en l'absence de texte clair, il est prudent de ne pas s'appuyer sur *Genèse* 10 pour comprendre la concurrence entre soixante-dix et soixante-douze traducteurs. A cette considération de méthode, j'ajouterai des considérations de fond : pour le judaïsme hellénistique, les soixante-dix / soixante-douze traducteurs sont des Anciens et leur traduction est inspirée. *Genèse* 10 ne permet pas de rendre compte de ces deux affirmations centrales.

#### IV — 70 = 72 ?

Essayons donc de comprendre les chiffres 70 et 72 sans faire référence au livre de la *Genèse*. Ce faisant, nous perdons un des rares textes bibliques qui pouvait, semble-t-il, permettre d'éclairer le chiffre de soixante-douze traducteurs : il n'y a évidemment rien à attendre des soixante-douze têtes de bétail des *Nombres*. La situation est-elle sans issue ? Une réflexion sur les textes

<sup>44</sup> Par exemple Ch. Mopsik dans son commentaire sur *Le livre hébreu d'Hénoch ou livre des Palais*, Lagrasse, 1989, p. 253.

<sup>45</sup> Sur le témoignage de *Bereshit Rabba* et d'autres témoignages parallèles, voir G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *op. cit.*, p. 121.

où apparaissent des groupes de soixante-dix hommes va nous permettre de progresser.

Pour mémoire, je signale deux textes que l'on peut être tenté de mettre en rapport avec nos traducteurs, mais pour lesquels je n'ai pas trouvé de témoignage pertinent dans les traditions de lecture. En *Deutéronome* 10, 22, Dieu dit à Moïse : «Au nombre de soixante-dix âmes, tes pères sont descendus en Égypte». On attendrait que ce verset soit cité à propos des traducteurs, dans la mesure où ces derniers renouvellent la descente en Égypte des fils de Jacob. Or il n'en est rien. Peut-on imaginer une explication à ce silence surprenant ? Dans la Septante, le chiffre 70 de *Deutéronome* est en balance avec le chiffre 75 : d'après *Genèse* 46, 27 et *Exode* 1, 5, les âmes de la maison de Jacob qui entrèrent en Égypte étaient soixante-quinze. Le dossier de textes bibliques va dans le sens de l'alternance 70 / 75 et ne permet en aucune façon de faire apparaître le chiffre 72<sup>46</sup>.

Le second texte se trouve en *1 Règles* 9, 22 : «Et Samuel prit Saül et son serviteur et il les fit entrer dans l'hôtellerie et il leur attribua une place parmi les premiers des invités, environ soixante-dix hommes»<sup>47</sup>. L'intérêt de ce texte est double : d'abord les soixante-dix deviennent soixante-douze par l'adjonction de Saül et de son serviteur ; ensuite le contexte est celui d'un festin, qui rappelle le banquet offert par Ptolémée aux soixante-douze Anciens. Mais, à mon sens, ce serait une erreur d'utiliser ce texte pour comprendre l'alternance 70 / 72. En effet, la Septante dont parlent Aristée, Philon, Flavius Josèphe, se limite aux cinq livres de la Torah. C'est par référence à cette dernière que doivent être éclairés nos chiffres.

Or, au début du chapitre 24 de l'*Exode*, Dieu donne un ordre à Moïse : «Monte vers le Seigneur, toi, Aaron, Nadab, Abioud et soixante-dix des Anciens d'Israël (...) Et Moïse seul s'approchera de Dieu, mais eux ne s'approcheront pas ; et le peuple ne montera pas avec eux»<sup>48</sup>. Moïse exécute cet ordre. Il procède d'abord au sacrifice de l'alliance conclue par le Seigneur avec le peuple. Puis, escorté par «Aaron, Nadab, Abioud et soixante-dix du conseil des Anciens d'Israël» (v. 9), il monte dans la montagne. Il laisse les soixante-dix en compagnie d'Aaron et d'Or (Hour en hébreu) (v. 14). Puis il entre dans la nuée où il demeure quarante jours.

Ce texte appelle plusieurs observations. D'abord il faut insister sur l'importance de ce groupe de soixante-dix des Anciens ; ils sont distingués du peuple, ils accompagnent Moïse, ils ont accès à la montagne, même s'ils ne peuvent entrer dans la nuée ; ils annoncent les soixante-dix membres du Sanhédrin. Deuxième observation : une fois parvenus sur la montagne, les

<sup>46</sup> Toutefois les *Écrits pseudo-clémentins, Recognitiones*, I, 34, 2, attribuent à Jacob soixante-douze descendants. Ce chiffre est surprenant. Je suis tenté de l'expliquer par une influence de l'alternance 70 / 72.

<sup>47</sup> Je dois cette traduction à M. Lestienne qui prépare pour *La Bible d'Alexandrie* la traduction et l'annotation de *1 Règles*.

<sup>48</sup> Traduction d'A. Le Boulluec et P. Sandevor, *La Bible d'Alexandrie. L'Exode*, Paris, 1989.



soixante-dix deviennent un groupe de soixante-douze, par adjonction d'Aaron et d'Or.

Je tirerai la remarque suivante d'un fragment midrashique qui raconte ceci : pour procéder à la sélection des soixante-dix Anciens, Moïse était dans l'embarras, parce que le chiffre 70 n'est pas divisible par 12 et qu'il ne voulait pas défavoriser une tribu. Besaleél, fils d'Ouri, lui-même fils du Hour dont il était question au verset 14, lui donne un bon conseil. Moïse prend soixante-dix tablettes où se trouve écrit le mot «Ancien» et deux tablettes dépourvues de toute indication. L'ensemble est mis dans une urne. Soixante-douze Anciens, six de chaque tribu, tirent chacun une tablette. De la sorte, deux Anciens, tous deux de la tribu de Lévi, sont éliminés, sans que l'on puisse accuser Moïse de partialité <sup>49</sup>.

Ce texte aggadique est intéressant pour deux raisons. D'abord, il permet d'éclairer le sens du chiffre 6 que nous avons trouvé chez Aristée lorsqu'il parlait des six Anciens de chaque tribu. Certes on peut songer à rapprocher le chiffre 6 des six jours de la création du monde, des six jours de la semaine, des six branches du chandelier <sup>50</sup>, ou encore du nombre idéal de fils qu'une mère peut mettre au monde d'après *Genèse* 30, 20, ou des six sections de la *Mishna* et du *Talmud*, etc <sup>51</sup>. Mais en réalité, il est beaucoup plus probable que 6 n'est là que dans la perspective de l'alternance 70 / 72. En effet, c'est le chiffre entier qui, lorsque l'on se réfère aux douze tribus, permet d'arriver le plus près possible de soixante-dix.

En second lieu, notre texte montre que le chiffre de 70 résulte d'une manipulation opérée sur le chiffre 72. 72 est le chiffre de départ, 70 celui d'arrivée ; 72 est le chiffre qui s'impose à Moïse et à Israël, 70 est le chiffre voulu par Dieu. 72 renvoie aux douze tribus, 70 appartient à Dieu.

Maintenant est-ce d'*Exode* 24 que provient le chiffre de soixante-dix / soixante-douze traducteurs ? C'est ce que proposait H. St J. Thackeray qui ne raisonnait que sur le chiffre 70 : de même qu'il y a eu soixante-dix intermédiaires entre Moïse et le peuple, de même il y a soixante-dix intermédiaires entre Israël et la diaspora <sup>52</sup>. En ce qui me concerne, je dirai ceci : entre *Exode* 24 et les récits d'Aristée, Philon et Flavius Josèphe, il y a un point commun indubitable : le terme d'Anciens pour parler des compagnons de Moïse et des traducteurs. D'autre part, il y a un point commun qui se laisse découvrir

<sup>49</sup> Le fragment midrashique provient peut-être du *Midrash Esfa*. Voir L. Ginzberg, *op. cit.*, VI, p. 87, note 476, qui cite d'autres textes. Il existe au moins quatre listes comportant les noms des soixante-dix Anciens : voir L. Ginzberg, VI, p. 87-88, note 477. On notera que l'adjonction d'Aaron et d'Or aux soixante-dix ne rétablit pas l'égalité entre les tribus : seul Aaron est de la tribu de Lévi, qui n'a donc que cinq Anciens ; Or appartient à la tribu de Juda, qui passe à sept Anciens.

<sup>50</sup> *Exode* 38, 13-14 (ainsi que les autres textes bibliques) distingue le chandelier et ses six branches, là où nous parlons aujourd'hui du chandelier à sept branches.

<sup>51</sup> Voir aussi les références à Six chez L. Ginzberg, *op. cit.*, VII, p. 443.

<sup>52</sup> H. St John Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, Londres, 1921, p. 9-39.

au détour du verset 14 et dans la littérature midrashique : il existe un moyen de passer de 70 à 72, et réciproquement. Mais il y a une différence considérable : les sources juives hellénistiques insistent sur l'inspiration de la traduction ; et ce thème de l'inspiration ne paraît pas présent en *Exode* 24. Or nous allons le trouver, en même temps que le thème des 70 / 72 Anciens, dans un passage célèbre des *Nombres*.

En *Nombres* 11, 16-17 puis 24-25, voici ce que Dieu dit à Moïse d'après la Septante : «Réunis-moi soixante-dix hommes parmi les Anciens d'Israël, dont toi-même tu sais qu'ils sont les anciens du peuple et leurs scribes, et tu les mèneras vers la tente du témoignage et ils se placeront là avec toi. Et je descendrai et je parlerai là avec toi, et je prélèverai de l'esprit qui est sur toi et j'en poserai sur eux, et ils t'aideront à prendre en charge l'élan du peuple, et tu ne les porteras pas à toi tout seul»<sup>53</sup>. Les versets 24-25 voit la réalisation de cet ordre : «Et Moïse sortit et rapporta au peuple les paroles du Seigneur, et il réunit soixante-dix hommes parmi les Anciens du peuple, et il les plaça autour de la tente. Et le Seigneur descendit dans une nuée et lui parla. Et il retira de l'esprit qui était sur lui et en posa sur les soixante-dix hommes, les Anciens. Or quand l'esprit eut reposé sur eux, alors ils prophétisèrent et n'ajoutèrent plus», c'est-à-dire ne prophétisèrent plus.

Il est sûr que le judaïsme hellénistique et le christianisme ancien rapprochaient les soixante-dix Anciens des soixante-dix / soixante-douze traducteurs. Les éléments communs sont aisés à dégager : les compagnons de Moïse et les traducteurs sont présentés comme des groupes d'Anciens, — terme employé tant par la Septante que par Aristée, Philon, Flavius Josèphe, les Pères de l'Église. Dans la Septante, les soixante-dix Anciens sont des scribes ; la tradition juive hellénistique présente les traducteurs comme des scribes en acte, en train de composer la traduction. Dernier trait commun : dans la Septante, les Anciens sont des prophètes inspirés par l'esprit qui était sur Moïse, le prophète par excellence ; chez Aristée et Philon, les traducteurs établissent une traduction qui vient de Dieu lui-même ; Philon les appelle «des hiérophantes et des prophètes»<sup>54</sup>.

*Nombres* 11, 26-30, va nous permettre d'aller plus loin. Voici la traduction de la Septante : «Et deux hommes avaient été laissés dans le campement, le premier du nom d'Eldad et le second du nom de Môdad, et l'esprit avait reposé sur eux, et eux faisaient partie des inscrits et ils ne vinrent pas jusqu'à la tente, et ils prophétisèrent dans le campement. Et le jeune homme courut l'annoncer à Moïse et parla en ces termes : "Eldad et Modad prophétisent dans le campement". Et, en réponse, Jésus, le fils de Navê, l'assistant de Moïse, l'élue, dit : "Seigneur, empêche-les". Et Moïse lui dit : "Es-tu jaloux pour moi ? Et qui peut donner à tout le peuple du Seigneur d'être ses prophètes, lorsque le Seigneur donne son esprit sur eux ?". Et Moïse s'en alla vers le campement, lui et les Anciens d'Israël». Parmi les différences entre la Septante et le texte

<sup>53</sup> Traduction élaborée pour *La Bible d'Alexandrie* par G. Dorival, G. Favrelle, M. Petit.

<sup>54</sup> *Vie de Moïse*, II, 40.

massorétique, seul mérite d'être signalé le nom hébreu correspondant à Modad : Meydad.

Pour éclairer ce texte, on aimerait pouvoir se référer au livre d'*Eldad et Modad* ; malheureusement cet ouvrage pseudépigraphique est perdu, à l'exception d'un court fragment conservé par Hermas : «Le Seigneur est proche de ceux qui se convertissent»<sup>55</sup>. Force est de se rabattre sur des textes rabbiniques et patristiques d'époque postérieure. En général, la tradition juive marque la supériorité d'Eldad et Meydad sur les Anciens. Elle raconte qu'ils se sont cachés, car ils ne s'estimaient pas dignes de recevoir l'esprit. Dieu les a récompensés de plusieurs manières : alors que les Anciens ont reçu l'esprit de Moïse, Eldad et Meydad l'ont reçu directement de Dieu ; les Anciens sont restés anonymes, Eldad et Meydad sont désignés par leurs noms ; les Anciens ont prophétisé une seule fois, Eldad et Meydad pendant toute leur vie ; les Anciens ont prophétisé uniquement sur la journée du lendemain, en annonçant l'arrivée miraculeuse des cailles, Eldad et Meydad ont prophétisé sur le futur lointain : l'un des deux a annoncé la mort de Moïse et son remplacement par Josué ; l'autre a prédit que les cailles apporteraient le malheur au peuple ; tous deux ont prophétisé qu'à la fin des jours les rois de Gog et Magog seraient vaincus par le roi Messie d'Israël ; enfin, alors que les Anciens sont tous morts dans le désert, Eldad et Meydad sont devenus les chefs du peuple après la mort de Josué. Certes des divergences existent d'un texte à l'autre : par exemple, les targumim des *Nombres* affirment que les Anciens se mirent à prophétiser sans plus s'arrêter, contrairement au *Sifré des Nombres* ; la prophétie sur la mort de Moïse est mise dans la bouche d'Eldad par le *Targum Additionnal sur les Nombres*, dans celle de Meydad par le *Targum Neofiti*. Mais il est un point où la tradition juive est unanime : Eldad et Meydad font partie du groupe des soixante-dix Anciens<sup>56</sup>.

Or il est intéressant pour mon propos de remarquer que la même unanimité ne règne pas chez les Pères grecs. Pour les uns, Eldad et Modad font partie des soixante-dix : c'est ce qu'affirment par exemple Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, 26, 61<sup>57</sup>, et Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses* 16, 25<sup>58</sup>. Mais, chez les autres, Eldad et Modad ne font pas partie des soixante-dix : dans le texte déjà cité du *Discours abrégé sur la foi*, Épiphanes affirme que les soixante-dix sont en réalité soixante-douze, à cause d'Eldad et Modad<sup>59</sup> ; la question XXI des

<sup>55</sup> Hermas, *Le Pasteur, Visions*, 2, 3, 4, éd. R. Joly, Sources chrétiennes n°53, Paris, 1958. Sur le livre d'*Eldad et Modad*, voir A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Leyde, 1970, p. 142-145 ; J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, Michigan, 1981, p. 94-95.

<sup>56</sup> Voir les textes cités par L. Ginzberg, *op. cit.*, VI, p. 88-90, n. 481-484.

<sup>57</sup> Éd. B. Pruche, Sources chrétiennes n° 17 bis, Paris, 1968, p. 469, 28-30.

<sup>58</sup> Éd. W. K. Reischl et J. Rupp, *Cyriilli Hierosolymitarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, Munich, 1848-1860, repr. Hildesheim, 1967, II, p. 238. On notera que Cyrille dit explicitement que les soixante-dix, sans Eldad et Modad, sont soixante-huit.

<sup>59</sup> Voir aussi Épiphanes, *Traité des poids et mesures*, 11.

*Questions sur les Nombres* de Théodoret de Cyr est ainsi formulée : « Pourquoi Eldad et Modad ont-ils prophétisé alors qu'ils ne sont pas dénombrés parmi les soixante-dix » ? <sup>60</sup>

Il serait important pour mon sujet de pouvoir établir qu'Épiphanes et Théodoret ne sont pas les inventeurs de cette interprétation. Malheureusement, je n'ai pas trouvé de textes la corroborant, ni dans le judaïsme hellénistique, ni dans le christianisme ancien. Mais je tiens pour tout à fait improbable qu'Épiphanes soit le créateur de l'idée selon laquelle les soixante-dix Anciens sont en réalité soixante-douze à cause d'Eldad et Modad. D'abord, parce que le texte des *Nombres* peut être compris comme le fait Épiphanes. Ensuite, parce qu'il est au courant de traditions juives anciennes, qu'il est parfois le seul à nous faire connaître. Mon hypothèse est donc qu'Épiphanes nous livre ici une interprétation qui remonte au judaïsme hellénistique.

Ainsi, nous sommes en présence de deux témoignages, l'un, rabbinique, qui montre que les soixante-dix Anciens d'*Exode* 24 étaient au départ soixante-douze, six de chaque tribu, l'autre, patristique, qui établit que les soixante-dix Anciens de *Nombres* 11 sont en réalité, avec l'adjonction d'Eldad et de Modad, soixante-douze prophètes. Nous avons affaire à des traditions d'interprétation inverses, puisque l'on passe de 72 à 70 dans le premier cas et de 70 à 72 dans le second ; mais le mécanisme de raisonnement est le même : il s'agit dans les deux cas de ramener les chiffres 70 et 72 l'un à l'autre.

Dès lors, puisque, en filigrane de ces deux textes bibliques, il y a le récit sur la traduction de la Torah en grec, les soixante-dix Anciens peuvent devenir soixante-douze traducteurs, et inversement, sans que la logique y trouve à redire. A l'image des soixante-dix Anciens qui sont en fait soixante-douze par l'adjonction d'Eldad et de Modad, les soixante-dix traducteurs sont en réalité soixante-douze, par l'addition de deux traducteurs, comme l'explique Aristée aux paragraphes 273-274 et 291-292. Et, à l'imitation des soixante-douze Anciens, six de chaque tribu, que le tirage au sort fait passer à soixante-dix, les soixante-douze traducteurs, six de chaque tribu, du paragraphe 56 des *Antiquités juives* XII de Flavius Josèphe deviennent soixante-dix au paragraphe 57.

Cette équivalence entre 70 et 72 peut être corroborée à l'aide de deux autres textes bibliques : *Exode* 15, 27 et *Nombres* 33, 9, qui parlent des douze sources d'eaux et des soixante-dix troncs de palmiers qui se trouvent à Ailim. Or, comment établir une correspondance entre 12 et 70, sinon en multipliant 12 par 6 et en remplaçant 70 par 72 ? Il est vrai que, le plus souvent, ce sont les chiffres 12 et 70 qui sont commentés. Par exemple, Philon voit dans les douze sources les douze tribus et dans les soixante-dix palmiers les soixante-dix chefs du peuple <sup>61</sup>. Selon les targumim, les douze sources correspondent aux douze

<sup>60</sup> PG 80, c. 373. D'autre part, il semble bien que, dans les *Écrits pseudo-Clémentins. Recognitiones* I, 40, 4, éd. B. Rehm et F. Paschke, GCS, Berlin, 1965, p. 32, 2-6, le nombre des Anciens soit de soixante-douze. En tout cas, le passage met en relation les soixante-douze disciples de Luc 1, 10, avec *Nombres* 11, 16.

<sup>61</sup> *Vie de Moïse*, I, 188-189.

tribus et les soixante-dix palmiers évoquent les soixante-dix Anciens du sanhédrin d'Israël ou les soixante-dix sages des enfants d'Israël<sup>62</sup>. Pour les Pères de l'Église, il s'agit des douze apôtres et des soixante-dix disciples<sup>63</sup>. Mais il arrive que, chez certains commentateurs, le chiffre 72 se substitue au chiffre 70. C'est ce que fait Épiphane dans le texte déjà cité du *Discours abrégé sur la foi* : «Et de fait, alors que, dans le désert, il y avait soixante-douze troncs de palmiers, l'Écriture en a nommé soixante-dix»<sup>64</sup>. On trouve le même chiffre à une reprise chez Rufin dans sa traduction des *Homélies sur les Nombres* d'Origène. Origène commente deux fois l'épisode d'Ailim. Dans ses *Homélies sur l'Exode* 7, 3, traduites par Rufin, il identifie les douze sources aux douze fontaines apostoliques et les soixante-dix palmiers aux soixante-dix disciples de Luc 10, 1<sup>65</sup>. Dans ses *Homélies sur les Nombres* 27, 11, également traduites par Rufin, il affirme qu'Ailim signifie bœufs et que les bœufs sont les conducteurs du troupeau ; les douze sources sont donc les douze apôtres et les soixante-dix palmiers sont les soixante-dix disciples, qui, d'après *1 Corinthiens* 15, 7, sont des apôtres. Mais la traduction du verset par Rufin parle de soixante-douze troncs de palmiers, qui ne se retrouvent pas dans le commentaire d'Origène<sup>66</sup>. Tout se passe donc comme si Rufin avait corrigé le texte biblique pour mieux faire se correspondre les chiffres 12 et 70.

## V — Conclusions

Il faut d'abord rappeler le caractère symbolique des chiffres que nous avons rencontrés jusqu'ici, qu'il s'agisse de 5, 70 ou 72 traducteurs. Ces chiffres ne veulent pas décrire ce qui s'est réellement passé dans l'histoire de la traduction, mais renvoient à des épisodes de l'histoire sainte d'Israël que la traduction actualise et réalise. Le chiffre 5 est traditionnel pour parler des livres de la Torah, des sages et des scribes notant la parole inspirée. 70 et 72 renvoient aux Anciens qui assistent Moïse et qui prophétisent. Il n'y a aucune prétention historique derrière ces chiffres<sup>67</sup>. La question du nombre réel des traducteurs est une préoccupation moderne, de nature complètement différente. Je me contente de quelques indications. J. O. Baab a repris, à propos de la *Genèse*, l'idée d'une

<sup>62</sup> *Targum Neofiti sur Exode*, 15, 27 ; *Targum Neofiti* et *Targum Additionnal sur Nombres* 33, 9.

<sup>63</sup> Voir les témoignages patristiques signalés par A. Le Boulluec et P. Sandevor, *op. cit.*, p. 180 : Irénée, *Démonstration*, 46 ; Origène, *Homélies sur l'Exode*, 7, 3 ; Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, II, 133-134 ; Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyres sur l'Exode*, II, PG 69, 445C-449A.

<sup>64</sup> Voir note 16.

<sup>65</sup> Éd. W. A. Bährens, GCS, Leipzig, 1920, p. 207, 22-208, 19.

<sup>66</sup> Éd. W. A. Bährens, GCS, Leipzig, 1921, p. 271, 1-272, 11. La citation de *Nombres* se trouve p. 271, 2-3.

<sup>67</sup> D'ailleurs que les tribus aient joué un rôle à l'époque ptolémaïque est pour le moins douteux.

division du travail entre deux traducteurs que H. St. John Thackeray avait avancée dans le cas de *Jérémie* et d'*Ézéchiel* <sup>68</sup>. Mais cette conclusion a été remise en cause, notamment par J. Cook <sup>69</sup>.

Seconde conclusion. Il est peut-être possible de concilier les deux traditions dont j'ai parlé au début de cette analyse : celle qui parle de cinq traducteurs et celle qui hésite entre soixante-dix et soixante-douze traducteurs. Conciliation entre 5 et 70 d'abord. Chez les Samaritains, la Bible est reçue de soixante-dix Anciens, responsables du texte et, plus tard, de la traduction de ce texte en grec. Vers 1900, le grand prêtre samaritain a eu une conversation avec J. E. H. Thomson d'où il est ressorti ceci : sur les soixante-dix traducteurs, cinq venaient de Samarie ; les soixante-dix traducteurs ont travaillé séparément dans des cellules à Alexandrie ; les traductions des cinq Samaritains étaient identiques du point de vue du sens, même si elles présentaient des différences dans leur littéralité. Le grand prêtre prétendait posséder ces cinq versions <sup>70</sup>.

Conciliation entre 5 et 72 maintenant : selon une tradition rabbinique <sup>71</sup>, la translittération de la Torah en lettres grecques est due à cinq hommes, sa traduction à soixante-douze hommes <sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> J. O. Baab, «A Theory of Two Translators for the Greek Genesis», *Journal of Biblical Literature* 52, 1933, p. 239-243 ; H. St John Thackeray, *op. cit.*, p. 9-39.

<sup>69</sup> J. Cook, «The Translator of the Greek Genesis», dans N. Fernandez Marcos, *La Septuaginta en la investigacion contemporanea*, Madrid, 1985, p. 169-183.

<sup>70</sup> H. G. Meeham, *The Oldest Version of the Bible : 'Aristeas' on its Traditional Origin. A Study in Early Apologetic with Translation and Appendices*, Londres, 1932, p. 168-172.

<sup>71</sup> M. Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, Londres, 1924, p. 66 et 197. Je n'ai pu consulter cet ouvrage, dont je dois la référence au livre cité à la note précédente.

<sup>72</sup> Pour tenir compte des chiffres 5, 70 et 72, qui font l'objet de ma réflexion, j'ai pris soin de diviser mon exposé en cinq parties et de le pourvoir de soixante-douze notes, qui peuvent être décomptées soixante-dix, car deux d'entre elles (les notes 11 et 64) sont de simples renvois à des notes antérieures.

## **Le péché irrémissible de l'idolâtre arrogant: Dt 29,19-20 dans la Septante et chez d'autres témoins.**

Marguerite HARL

professeur émérite à l'Université de Paris-Sorbonne.

Le chapitre 29 du Deutéronome donne, à partir du verset 10 (=TM 9)<sup>1</sup> le discours que Moïse prononça à Moab pour instituer le rite du renouvellement de l'alliance. Le v.10 marque un début solennel que le grec rend fidèlement: "*Vous êtes debout*, aujourd'hui, tous, devant le Seigneur votre Dieu . . .". C'est l'initiale de la grande section de lecture dans la tradition juive, "NITSAVIM".

Ce renouvellement de l'alliance est caractérisé par son accompagnement d'imprécations: en grec comme en hébreu les mots "alliance" et "imprécations" reviennent ensemble, six fois, en ces quelques versets. D'autre part, le rappel des liens privilégiés établis entre Dieu et son peuple (v.13) s'accompagne du rappel de la tentation d'idolâtrie (v.17-18). L'idolâtrie sert d'arrière-fond aux versets suivants.

Ces versets (v.18-21) forment une unité qui les distingue des versets précédents par l'emploi des verbes au singulier<sup>2</sup>: "qu'il n'y ait personne parmi vous homme, femme, famille, tribu qui..."; "qu'il n'y ait pas parmi vous une racine..." La métaphore de la racine maléfique et de ses pousses vise l'individu

---

<sup>1</sup> Je donnerai par la suite seulement les numéros des versets selon J. W. Wevers, Septuaginta III, 2, *Deuteronomium*, Göttingen 1977. Le décalage vient de 29,1 considéré dans le texte hébreu comme la fin du chapitre 28 (Rahlfs a les numéros du TM).

<sup>2</sup> A Rofé ("The Covenant in the Land of Moab (Dt 28,69-30,20): Historico-literary, Comparative, and Formcritical Considerations", *Das Deuteronomium.. Entstehung Gestalt und Botschaft*, ed.N.Lohfink, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVIII, Leuven 1985, p. 310-320) suggère que ces versets au singulier appartiennent à une couche secondaire du texte hébreu: quelques répétitions de mots en révéleraient l'insertion. Ces versets seraient destinés à ajouter la malédiction atteignant les fautes individuelles, et non plus seulement la faute de tout le peuple.

qui sera dangereux pour la communauté s'il n'en est pas exclu<sup>3</sup>. Les verbes des versets suivants ont cet homme pour sujet: quand il entendra les paroles de malédiction qui accompagnent l'alliance, il dira dans son coeur... Le v.19 rapporte son discours intérieur. Puis est annoncée la sanction divine: Dieu ne voudra pas lui accorder son pardon (début du v.20).

En grec comme en hébreu, l'insertion des paroles intérieures de l'impie, entre le rappel des malédictions et l'affirmation du non-pardon de Dieu, indique clairement leur sens: ces paroles sont un défi, une arrogance à l'égard des paroles de l'alliance dont cet homme ne veut pas tenir compte<sup>4</sup>. La difficulté, en grec comme en hébreu, est de déterminer où s'arrêtent les paroles de l'impie: on peut lui attribuer l'énigmatique proposition finale qui embarrasse tous les traducteurs, ou l'on peut rattacher cette proposition à ce qui suit.

Ce petit texte grec mérite de retenir l'attention d'abord pour lui-même, car il pose des problèmes particuliers de syntaxe et de lexique; ensuite pour le témoignage d'une lecture juive d'un texte hébreu encore considéré comme énigmatique, lecture marquée ici par une négation que n'a pas l'hébreu, lecture que l'on peut mettre en face de celle des Targums et d'un écrit de Qumrân; enfin pour l'histoire de l'exégèse: le péché ici dénoncé sera compris comme celui d'un des rois d'Israël qui ne s'est pas repenti, le roi Amôn.

## I. Difficultés et particularités du texte grec.

Je propose une traduction, non sans des hésitations qui seront discutées dans la suite de ces pages. Une des difficultés, à la fois en hébreu et en grec, est d'analyser correctement l'enchaînement des propositions, autrement dit de ponctuer le texte. Je m'oblige à suggérer une ponctuation, nécessaire pour enchaîner ou séparer les propositions dans la traduction<sup>5</sup>. Je mets en discussion

<sup>3</sup> Le grec écrit: "qu'il n'y ait parmi vous nulle racine poussant vers le haut (δύω φύουσα) avec bile (ἐν χολῇ) et amertume (πικρὰ)". La syntaxe n'est pas celle du texte hébreu; en particulier, l'adverbe δύω apparaît comme un "plus" et le verbe φύω est intransitif. L'hébreu dit: une racine d'une (plante) produisant poison et amertume. Ce verset est cité et glosé dans l'Épître aux Hébreux en 12,15: "qu'aucune racine d'amertume, poussant vers le haut, ne cause une gêne (ἐνοχλεῖ, du verbe ἐνοχλέω, à la place de ἐν χολῇ !) et qu'à cause d'elle la masse ne soit contaminée". Les Pères citent parfois ce verset, rappelant qu'il vient du Deutéronome et qu'il invite à couper une racine maléfique avant qu'elle ne contamine l'ensemble. L'application est généralement faite à l'âme qui ne doit pas laisser "pousser" ses passions, rarement à la communauté chrétienne. L'adverbe δύω avec un verbe de mouvement ("pousser vers le haut") permettra aux lecteurs de comprendre soit la pousse des rejets soit, métaphoriquement, l'arrogance de l'esprit.

<sup>4</sup> Certains lecteurs anciens ont jugé que l'énigmatique sentence du v. 29, "ce qui est caché (appartient) au Seigneur, etc. . . " vise ces pensées secrètes du pécheur: Dieu les connaît et les punit (Théodoret de Cyr, par exemple, cité infra).

<sup>5</sup> Les contraintes de la traduction ont cet avantage: il faut préciser une syntaxe qui reste sans analyse dans la seule édition du texte grec: je ne sais pas comment Rahlfs et Wevers ont compris le texte, qu'ils ont édité et ponctué de façon différente.



le point placé par Wevers entre les deux versets, comme on le voit ci-dessous, et je traduis sans tenir compte de ce point.

19 καὶ ἔσται· ἐὰν ἀκούσῃ τὰ ῥήματα τῆς ἀρᾶς ταύτης καὶ ἐπιφημίσηται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ λέγων "Οσιά μοι γένοιτο ὅτι ἐν τῇ ἀποπλάνῃσει τῆς καρδίας μου πορεύσομαι, ἵνα μὴ συναπολέσῃ ὁ ἁμαρτωλὸς τὸν ἀναμάρτητον. 20 οὐ μὴ θελήσῃ ὁ θεὸς εὐλατεῦσαι αὐτῷ, ἀλλ' ἢ τότε ἐκκαυθήσεται ὀργῇ κυρίου καὶ . . .

(19) "Et il arrivera, lorsqu'il entendra les paroles de cette malédiction et qu'il se félicitera en son coeur en disant: 'puisse être choses-saintes pour moi que je marche dans l'égarement de mon coeur!', pour que le pécheur ne détruise pas en même temps le non-pécheur,

(20) Dieu ne consentira certainement pas à lui donner le pardon. Au contraire, alors, la colère du Seigneur s'enflammera, etc..."

### Remarques lexicales: des mots rares; une traduction soignée.

Une première observation s'impose au septantiste: le traducteur emploie ici un lexique exceptionnel. En ces deux versets, nous trouvons une accumulation de cinq mots ou expressions de caractère rare dans la Septante, nouveaux dans le Pentateuque, certains restant uniques dans tous les livres bibliques traduits de l'hébreu. Ces particularités lexicales peuvent s'expliquer soit par le caractère "secondaire" de leur modèle hébreu (voir l'opinion de Rofé rapportée ci-dessus, note 2), soit par le soin particulier qu'aurait mis le traducteur à écrire ce passage.

1. Le verbe ἐπιφημίζομαι est un hapax de la LXX proprement dite (textes traduits de l'hébreu). Un seul autre exemple en Sg 2,12, mais à l'actif et dans un autre sens. Le sens, ici, peut être: "prononcer des paroles de bon augure pour soi-même", "faire un souhait pour soi-même". Il introduit la proposition à l'optatif: "puisse être choses-saintes pour moi que. . .". Le caractère étrange de l'emploi de ce verbe ici vient de ce que l'hébreu correspondant (l'*hitpa'el* de בָּרַךְ: "se bénir") a été rendu dans la Genèse chaque fois par le composé ἐνευλογέομαι (par ex. en Gn 22,18, repris en Ps 71,17, cité en Ac 3, 25, etc. . .). Le traducteur du Deutéronome n'a-t-il pas voulu d'un composé qui n'appartenait pas (semble-t-il) à l'usage classique? Ou bien, plus vraisemblablement, a-t-il délibérément écarté l'idée d'une "bénédition"? Le traducteur du Psautier n'a pas eu ce scrupule: il utilise ce verbe en Ps 9,24 (=TM 10,3) exactement dans le même contexte de l'arrogance de certains pécheurs; il met en parallèle deux expressions: "le pécheur se vante (ἐπαινεῖται) des désirs de son âme, l'impie se *bénit*" ("se félicite"), ἐνευλογεῖται<sup>6</sup>. Le choix du verbe ἐπιφημίζεται en Dt

<sup>6</sup> Le traducteur de ce verset psalmique a résolu la difficulté du modèle hébreu (le pécheur "bénit et méprise le Seigneur", probablement par antiphrase pour "maudit") en supprimant "le Seigneur". La traduction par "se bénir", attendue ici, en Dt 29,19, est attestée dans les manuscrits hexaplaïres: ἐνευλογηθήσεται. Mais une autre leçon hexaplaire donne ἐνθυμήσεται, "il pensera", "il formera un plan", à laquelle correspond dans certains

29,19, correspond me semble-t-il au souci de distinguer par le lexique la bénédiction que le pécheur "proclame" sur lui-même (sens d' ἐπιφημίζομαι) de la réelle bénédiction divine.

2. L'expression *ὁσὶ μοι γένοιτο* ne semble pas se retrouver ailleurs dans la Septante. Nous l'examinerons plus loin.

3. Le texte hébreu donne dans ce verset le premier exemple du fameux mot *מְרִירָה* que les traducteurs grecs ont rendu de façon diverse, faute d'en trouver un équivalent exact. La Bible hébraïque en fournit dix occurrences: huit en Jérémie, l'unique autre se lit en Ps 81,12 (LXX 80,13). Ce mot est important dans les textes de Qumrân<sup>7</sup>. Les biblistes interprètent le plus souvent ce mot au sens de "obstination" du coeur, sur la base d'un premier sens "fermeté"<sup>8</sup>. Ici, peut-être à cause du contexte (cet impie s'éloigne volontairement des commandements), le traducteur a opté pour l'idée d' "égarement", d' "errance", ἀποπλάνησις: ce mot exprime fort bien l'idée que l'impie veut suivre non pas la loi divine mais les mouvements divers de son coeur, ses "allées et venues". L'idée d'une "errance" selon les propres désirs de l'homme est souvent associée à l'obstination du coeur, par exemple dans les textes de Qumrân, mais le mot ἀποπλάνησις n'est jamais repris dans la LXX<sup>9</sup>. On peut apprécier cette trouvaille du traducteur, qui, pour ce sens métaphorique, est un néologisme.

4. L'adjectif ἀναμάρτητος est un hapax dans la Septante. Connu de l'usage classique au sens de "sans erreur", il prend dans le grec hellénistique le sens de "sans faute", notamment à l'égard de Dieu<sup>10</sup>. Il n'est pas ici en correspondance avec un mot hébreu puisqu'il donne l'interprétation morale d'un mot concret pris métaphoriquement, comme nous allons le voir. Cet adjectif n'appellerait pas de remarque s'il n'avait donné lieu, chez saint Augustin, à une précision: il n'existe pas vraiment, dit saint Augustin, d'homme qui ne soit pas pécheur; le mot ἀναμάρτητος (Augustin cite le mot grec) ne veut pas dire "pur de tout péché",

manuscripts latins, à côté de la leçon *benedicet*, le verbe *cogitaverit* ou, dans la vieille latine d'Augustin, *opinabitur*. Rachi jugera nécessaire de justifier le verbe hébreu: le pécheur "s'attribue en son coeur une bénédiction de paix" (la "paix" mentionnée en hébreu dans la proposition suivante).

<sup>7</sup> Règle de la communauté 5,4-5: "Que personne n'aille dans l'obstination de son coeur pour errer en suivant son coeur et ses yeux et les pensées de son penchant (mauvais) !" (traduction de A. Dupont-Sommer, *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pleiade, 1987, p. 22); "ne plus aller dans l'obstination d'un coeur coupable ni avec des yeux luxueux" (*ibid.* 1,6, p. 10). Sur ces emplois, voir Jean Hadot, *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira*, Bruxelles 1970, p. 51-52. Voir surtout la citation de notre verset dans la même Règle en 2,14 cité infra et la note 23.

<sup>8</sup> A. Besançon Spencer privilégie le sens de "assurance en soi-même": "Serirut as self-reliance", *JBL* 100, 2, 1981, p. 247-248.

<sup>9</sup> Ce mot a son sens concret dans la seule autre occurrence, en Sir 31(34),11. Le traducteur de Jérémie traduit tantôt par l'idée que l'homme fait "ce qui plaît à son coeur (mauvais)" (τὰ ἀρεστά), tantôt qu'il suit "les désirs (ou les "pensées") de son coeur mauvais".

<sup>10</sup> Deux exemples en 2 Mac 8,4 et 12,42; quelques exemples de l'adjectif et du nom correspondant dans la langue des écrivains juifs et de Symmaque; on le lit en Jean 8, 7.

mais "qui n'a pas fait ce péché-là", le péché dont on parle dans ce passage (texte cité infra et n. 34).

5. Le verbe *εὐλατεύω* (Que Dieu ne veuille pas lui "être propice") ne semble pas attesté avant son emploi ici. On ne le retrouve que deux autres fois dans la Septante<sup>11</sup>. Pour les verbes hébreux qui signifient "pardonner", "accorder la pitié" (dont celui qui est ici en hébreu), les traducteurs utilisent habituellement des formes de *λάσκομαι*, ou le tour "être propice", *ἵλεως εἶναι*, lexique grec bien attesté depuis Homère. A côté des formes de *λάσκομαι*, des formes de *λατεύω* apparaissent à l'époque hellénistique. L'adjectif *εὐλατος*, "propice", est attesté par un papyrus du III<sup>e</sup> s. avant l'ère; on le trouve en Ps 98(99),8, et dans Esdras grec (selon le Vaticanus) en 8,53. Le composé *εὐλατεύω* appartient à un lexique plus tardif que celui des autres traducteurs de la Septante. A-t-il été choisi parce que le préfixe, qui en redouble le sens ("être bien favorable"), met en valeur le refus du pardon?

### Les difficultés syntaxiques du grec (comme de l'hébreu): comment faut-il ponctuer le texte?

J'ai adopté une simple virgule entre les v. 19 et 20, contrairement à Wevers qui met un point: le tour introductif "et il arrivera", suivi de deux circonstances ("lorsqu'il entendra . . . et qu'il se félicitera . . ."), me paraît introduire la proposition principale: "non, que Dieu ne veuille pas . . .". En mettant un point à la fin du v. 19, Wevers semble comprendre: "Et il arrivera, lorsqu'il entendra . . . , alors il se félicitera en disant . . .". En ce cas, les trois propositions suivantes paraissent former le discours intérieur de l'impie et la phrase "Dieu ne consentira certainement pas . . ." est indépendante. Les deux constructions sont possibles<sup>12</sup>. La difficulté est que la dernière proposition ("pour que le pécheur ne perde pas . . .") indiquerait l'intention de l'impie; elle dépendrait soit de "il se félicitera . . .", soit de "puisse-t-il être saint pour moi", soit de "je marche dans l'égarement de mon cœur". Telle que la proposition est écrite en grec, avec une négation, il n'est pas vraisemblable que l'impie ait comme intention: "afin que le pécheur (sc. lui-même) ne perde pas avec lui le

<sup>11</sup> En Judith 16,5 (une partie des manuscrits donne le simple, *λατεύω*), en Psaume 102(103),3, où il est employé aussi par Théodotion, et en Lévitique 26,9, où il est la traduction d'un "autre" (Septante: *ἐπιβλέπω*, "veiller sur").

<sup>12</sup> Après un début de phrase "et il arrivera", suivie de circonstances, *καί* introduit comme verbe principal un de ceux qui suivent: soit "il se félicitera", soit "Dieu ne consentira certainement pas". Wevers choisit la première construction (mais il rejette dans l'apparat l'orthographe du futur attestée par plusieurs manuscrits, un epsilon au lieu d'un éta). On notera en grec la force de la négation en tête de ce que je crois être la proposition principale: *οὐ μή*, "il n'y a pas à craindre que Dieu consente", "Dieu ne consentira certainement pas". La plupart des traducteurs de l'hébreu mettent une simple virgule entre les deux versets (voir infra n.13).

non-pécheur"<sup>13</sup>. Si l'on met une simple virgule entre les deux versets, cela permet de rattacher cette proposition finale à ce qui suit ("pour que le pécheur ne perde pas . . . , Dieu ne consentira certainement pas à pardonner"): elle indiquerait non l'intention de l'impie mais la raison du non-pardon de Dieu. On peut aussi la considérer comme une sorte de parenthèse indépendante, une réflexion du rédacteur à la suite des paroles de l'impie<sup>14</sup>.

J'ai donc mis entre crochets simples les seuls mots qui, en grec, me semblent pouvoir être les paroles intérieures de l'impie: "Puisse être choses-saintes pour moi que je marche dans l'égarément de mon cœur ! ". Le seul commentaire patristique de ce passage, celui de Théodore de Cyr, groupe ainsi les propositions<sup>15</sup>. On verra plus loin d'autres témoignages anciens allant dans le même sens.

### Quel est le sens du souhait de l'impie (δσια) ?

Le souhait de l'impie, "puisse être 'choses-saintes' pour moi . . . ", est suivi de la conjonction grecque *δτι*, dont la valeur n'est pas claire. L'usage du grec ne permet pas de lui donner le sens concessif que l'on reconnaît le plus souvent ici à la conjonction de l'hébreu, *א* (tout ira bien pour moi) "*même si je marche selon les désirs de mon cœur*". La conjonction du grec, *δτι*, peut avoir un sens causal, mais cela ne donne pas un sens satisfaisant. N'annoncerait-elle pas plutôt,

<sup>13</sup> En hébreu, sans négation, la proposition peut être aisément attribuée à l'impie. C'est ce que font la plupart des traducteurs modernes: "Et s'il arrive qu'après avoir entendu ces paroles d'imprécations, quelqu'un se croie béni et se dise: 'je suis comblé, parce que je me suis obstiné à suivre mes idées, puisqu'il est vrai que terre arrosée n'a plus soif', le Seigneur ne voudra pas lui pardonner. . . " (TOB) (pas de ponctuation forte entre les deux versets). "Si donc quelqu'un, en entendant les termes de cette adjuration, se félicitait en son cœur, en disant: 'j'aurai la paix, quoique je marche dans l'obstination de mon cœur, de façon que ce qui est abreuvé supprime ce qui est assoiffé!' Iahvé ne voudra point lui pardonner. . ." (E. Dhorme, *Pleiade*) (même remarque). Même type de traduction dans la Bible de Jérusalem. Quelques uns excluent la proposition énigmatique du discours intérieur de l'impie (Osty). C'est alors une sorte de commentaire du rédacteur. Selon les guillemets mis par R. Le Déaut dans sa traduction des Targums (Neofiti et Add.27031), les paroles de l'impie ne comprendraient pas cette proposition, qui pourrait expliquer la proposition suivante (le non-pardon de Dieu). Le Déaut ne met pas de point, mais une simple virgule entre les deux versets. S.R. Driver (*A critical and exegetical commentary on Deuteronomy*, The International Critical Commentary, Edimbourg 1895, p.325) juge que cette proposition ne se rattache pas à "quoique je marche . . ." mais à "il se bénit en son cœur": l'impie pense qu'il échappera à tout mal, tandis qu'il détruira tous les autres. Le résultat de l'action de l'idolâtre, dit Driver, est présenté ironiquement comme son dessein (valeur de la conjonction *א*).

<sup>14</sup> C'est la ponctuation de Rahlfs. L'édition Aldine (1518) met le même signe de ponctuation entre toutes les propositions de ce passage, isolant chacune d'elle par un point. L'édition Sixtine (1587) met un point entre les deux versets.

<sup>15</sup> *Quaestiones in Deuteronomium XXXVIII*, p.256,8- 257,4 Fernandez Marcos, Saenz-Badillos, *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum*, Madrid 1979. Pour Théodore ces paroles sont celles d'un arrogant qui "choisit" la voie "errante". Voir infra.

comme un simple déclaratif ("que"), ce qui l'impie souhaite obtenir comme "choses-saintes": "puisse-t-il être saint pour moi *que je marche* . . . "16 ?

Le TM donne ici le mot "paix" (שלום): l'impie souhaite que ce "soit bien" pour lui, même s'il fait ce qui lui plaît. Les traductions habituelles de שלום en grec sont soit εἰρήνη (que donne ici Aquila) soit, plus souvent, quelque expression indiquant le salut. L'usage exceptionnel de l'adjectif ὁσιος au neutre pluriel étonne. Cet adjectif est l'équivalent habituel de דָּקָה et sert presque exclusivement à qualifier un être saint, le Seigneur ou ses saints. Rares sont dans la LXX les emplois de ὁσιος au neutre. On note le neutre pluriel, avec l'article, en Is 55,3 (cité en Actes 13,34) qui évoque les promesses faites à David, la "faveur" divine. Le livre des Proverbes donne deux exemples, au singulier et avec la négation, pour qualifier un acte, au sens de "bon": "il n'est pas bon de . . ." (Pr 17,26 et 18,5: hébreu, לֹא טוֹב). Ce serait ici le sens: le pécheur souhaite que son comportement soit "saint", c'est-à-dire "bon", ne méritant pas les malédictions annoncées. Dans les très rares témoins d'une lecture chrétienne de ces versets, ces trois mots, "Οσιά μοι γένοιτο, qui semblent uniques dans la Septante, ont pu former comme une formule ayant en elle-même son sens, une sorte de formule propitiatoire: nous les verrons ainsi traités dans deux textes cités à la fin de cette étude, une Homélie d'Astérius et une "question" de saint Augustin.

### L'interprétation de l'énigmatique sentence hébraïque. Pourquoi le traducteur a-t-il mis une négation?

La proposition la plus difficile à comprendre est celle qui a reçu en grec une négation absente du texte hébreu: "pour que le pécheur ne détruise pas en même temps le non-pécheur". J'ai supposé que, pour le traducteur, cette proposition n'appartient pas au discours intérieur de l'impie<sup>17</sup> mais peut prendre sens par rapport à la suite: elle expliquerait pourquoi Dieu ne donnera pas son pardon.

La proposition hébraïque donne, après la conjonction וְכִי, la forme verbale חָפַץ (de sens discuté) et deux adjectifs féminins coordonnés par וְ: חֲדָה רְחֹבֶת וְחֲדָה יְבֵשֶׁת, "la (terre) humide" et "la (terre) sèche" (j'emploie "humide" et "sèche", mais on peut préférer d'autres traductions, par exemple "irriguée" et "assoiffée": voir infra).

Cette sentence est une *crux* pour les traducteurs modernes de l'hébreu, à la fois pour la syntaxe, le lexique et le sens de l'image. Ils ne s'accordent pas sur l'analyse syntaxique de ces quelques mots. Ils donnent une valeur différente à la particule וְ; les uns prennent le premier adjectif comme sujet du verbe, faisant du second adjectif (précédé de וְ) le complément (c'est la construction adoptée par le traducteur du Deutéronome). Ainsi: "afin que (ou: de telle sorte que) la

<sup>16</sup> On peut rapprocher cet usage de ὅτι de celui que l'on trouve deux ou trois fois dans la Septante après une exclamation: Michée 7,1, οἱμοι ὅτι ἐγενόμην . . . , "quel malheur que je sois devenu . . ." (voir aussi Jer 51(45),33 et Ps 119(120),5).

<sup>17</sup> C'est probablement l'interprétation de Driver, lorsqu'il souligne l'ironie de la proposition (cité à la fin de la note 13).

terre humide perde (ou tout autre sens) la terre sèche"<sup>18</sup>. D'autres, plus nombreux, jugent que le verbe a un sujet non exprimé, qui serait l'impie (mais on trouvera aussi d'autres interprétations, certaines faisant de Dieu le sujet) et que les deux noms sont, ensemble, deux compléments: "afin qu'il (?) perde l'humide en même temps que le sec"<sup>19</sup>.

En grec, la construction de la proposition n'est pas ambiguë: le verbe "détruire en même temps" (συναπόλλυμι) a un sujet au nominatif ("le pécheur") et un objet à l'accusatif ("le non pécheur"). Le traducteur a, en effet, ainsi interprété les deux noms "(terre) humide", "(terre) sèche" (voir infra). Les mots étant ainsi interprétés, la proposition affirmative pouvait difficilement représenter la pensée de l'impie qui aurait parlé de lui-même comme d'un "pécheur". Pour sortir de l'impasse et dégager le sens vrai du texte, celui que donne la fin de la phrase, -le refus divin de pardon, puis l'exclusion de cet impie-, le traducteur a opéré, comme plusieurs fois ailleurs, une traduction "inverse" en ajoutant la négation: "afin que le pécheur *n'entraîne pas* dans sa perte le nonpécheur". La proposition ne prend pas place dans la pensée de l'impie mais peut constituer une proposition indépendante: "que le pécheur n'entraîne pas dans sa perte le non-pécheur!" (ὅνα μή au sens de "fasse que . . . ne . . . pas") ou bien peut exprimer par anticipation le résultat voulu par le non-pardon de Dieu: "afin que le pécheur n'entraîne pas . . ., Dieu ne consentira certainement pas à pardonner".

<sup>18</sup> J. Blau "Über Homonyme und angeblich Homonyme Wurzeln II", *Vetus Testamentum* VII, 1957, p.99 s. Dans cet article consacré au verbe de cette proposition (il aurait le sens de l'arabe, "heilen", "Durst stillen"), l'auteur donne la traduction: "Ich will in der Verstocktheit meines Herzens gehen, damit die Sättigung den Durst stille" et la glose ainsi: "um meine Gelüste zu befrieden". Même construction dans la note de la TOB, avec un autre sens pour le verbe: "ce qui est abreuvé supprime ce qui est assoiffé" (peut-être une tournure proverbiale), glosé: l'homme dont toutes les envies ont été satisfaites est rassasié. Il espère que tout ira bien pour lui, même s'il est pécheur. Bible de Jérusalem: "si bien que l'abondance d'eau fera disparaître la soif".

<sup>19</sup> Driver, op.cit. (n.13): "to carry off the watered with the dry". Le verbe hébreu est généralement compris au sens de "perdre", comme la Septante, les témoins hexaplaire et les traducteurs modernes (voir les traductions citées dans les notes 13 et 18). Mais d'autres le prennent au sens d'"ajouter" ("ajouter l'ivresse à la soif", voir aussi plus loin les Targums et Rachi); ou encore, selon une hypothèse originale de Rofé, au sens de "nourrir": l'impie espère que la terre bien irriguée, c'est-à-dire le peuple tout entier, "nourrira" la terre sèche, c'est-à-dire sa propre faute, et que son péché sera oublié, couvert par l'ensemble du peuple. - A propos des deux adjectifs contraires, ce qui est irrigué et ce qui est sec, certains font remarquer qu'un couple de contraires est parfois employé pour signifier une totalité. L'irrigué et le sec nommeraient ici tous les états possibles d'une terre (F.Zorell, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Rome 1984, pour ce verset: *irrigatum* (*arvum*) et *non irrigatum* = *tota terra*) ou d'un cœur, et la proposition signifierait: "pour épuiser tous les désirs" (Driver: "a proverbial expression, denoting all").

## L'interprétation de "(la terre) irriguée" et "la (terre) sèche" dans la Septante et les targums.

En donnant une interprétation morale de "(la terre) irriguée" et de "(la terre) sèche" la Septante atteste une interprétation de la sentence hébraïque analogue à celle que l'on trouvera plus tard dans les targums: les deux adjectifs concernent le problème du péché. Il y a toutefois une grande différence: au lieu de l'opposition du grec entre "pécheur" et "non-pécheur", les Targums voient le couple "fautes involontaires", "fautes volontaires". Ils donnent au verbe hébreu le sens d' "ajouter"<sup>20</sup> et disent: "... pour pouvoir ajouter les fautes involontaires (= l'irriguée?) aux fautes conscientes (= la sèche?)". Rachi prend appui sur le texte du Targum d'Onkelos et dit, en supposant que Dieu est le sujet du verbe: "pour ajouter (à l'impie) les fautes involontaires aux fautes conscientes"; il explique ainsi: jusqu'à maintenant Dieu n'avait pas tenu compte des fautes que ce pécheur avait commises involontairement; "maintenant (dit Dieu) il m'amène à les joindre à ses fautes volontaires et je le châtierai pour les fautes involontaires en plus des fautes conscientes"<sup>21</sup>.

La valeur métaphorique de (la terre)  $\eta\eta$ , et de (la terre)  $\eta\eta\eta$  est attestée dans la Bible elle-même: ces termes qualifient plusieurs fois les êtres (l' "âme"), et non pas la terre<sup>22</sup>. L'abondance ou l'absence d'eau ont des connotations parfois inverses qui rendent difficile la compréhension des équivalents grecs adoptés.

Aquila a rendu le premier terme (la terre) "irriguée" par le participe du verbe  $\mu\epsilon\theta\acute{\upsilon}\omega$  (ή  $\mu\epsilon\theta\acute{\upsilon}\omicron\upsilon\sigma\alpha$ ). Les emplois métaphoriques de ce verbe (qui signifie aussi bien "être mouillé" que "être ivre") sont divers: un rapport peut être imaginé aisément entre une trop grande irrigation, l'ivresse et le péché. Mais ailleurs dans la Bible l'irrigation de la terre est la condition de sa fertilité (par

<sup>20</sup> R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque IV, Deutéronome*, Sources Chrétiennes 271, Paris 1980. Pour l'interprétation des versets 17-18 (=18-19) dans les Targums, Le Déaut renvoie à Y. Komlosch, *The Bible in the Light of the Aramaic Translations*, Ramat-Gan 1973 (en hébreu) p.237, que je n'ai pas consulté.

<sup>21</sup> La distinction des "fautes involontaires" et des "fautes volontaires" (que la Septante n'introduit pas ici) est faite en Nb 15,22-31. Le traducteur du livre des Nombres a employé pour les premières l'adjectif  $\delta\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ , pour les secondes l'expression "(faites) avec arrogance",  $\epsilon\nu\ \chi\epsilon\iota\rho\iota\ \hbar\pi\epsilon\rho\eta\phi\alpha\nu\iota\alpha\varsigma$  (Les commentateurs chrétiens utiliseront le couple  $\delta\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  -  $\epsilon\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ ). La faute d' "arrogance" de Nb 15,30 est bien une faute délibérée, ce que nous appelons un péché. Théodoret, dans sa Question sur Nb 15,30, la définit comme le mépris des lois: c'est bien le cas de l'idolâtre obstiné de Dt 29,19. La notion biblique de fautes involontaires (erreurs dans le rituel, ignorances, inadvertances) disparaîtra dans le christianisme: l'affirmation de la libre détermination de l'homme fait que tout péché est "volontaire". Sa plus ou moins grande gravité est liée aux articles de la foi.

<sup>22</sup>  $\eta\eta$ , féminin, litt. "qui a bu à satiété", "bien irriguée";  $\eta\eta\eta$ , féminin, "qui a soif". Pour l'emploi métaphorique de la première de ces racines ("irriguer"), voir Jr 31,14 (LXX 38,14): "j'irriguerai l'âme des prêtres ..." (rendu littéralement en grec par  $\mu\epsilon\theta\acute{\upsilon}\omega\ \tau\eta\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu\ \tau\omega\nu\ \lambda\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\nu$ ), et au v. 25: "j'irriguerai toute âme épuisée". Plusieurs exemples dans les Psaumes. De même pour l' "âme assoiffée".

ex. Is 55,10 et en Is 58,11: κήπος μεθῶν, un "jardin bien arrosé"). De même, ce qui est "assoiffé" est une image ambivalente: l'idée dominante peut être celle de sécheresse ou celle de soif; or la terre qui "a soif" reçoit l'eau de Dieu et voit pousser sa verdure (par ex. Is 44,3-4). La valeur de ces mots peut se renverser selon les contextes. L'interprétation grecque du verset de Dt 29,19 s'explique mieux si le premier mot est pris en mauvaise part (trop irrigué, ivre, pécheur...), le second en bonne part (assoiffé, qui attend l'eau, non-pécheur...). Mais il ne faut pas presser les termes de trop près ni chercher une correspondance exacte entre les mots hébreux et les mots "pécheur", "non-pécheur". La proposition grecque a été traduite dans la cohérence de l'ensemble de la phrase. Le traducteur a voulu faire dire quelque chose de sensé à quelques mots énigmatiques de l'hébreu. Il a tiré le sens de la suite du texte, rapportant la sentence non à la pensée du pécheur mais à l'acte de Dieu: le pécheur ne doit pas entraîner avec lui celui qui n'a pas péché (le reste de la communauté); Dieu n'accordera pas son pardon à l'idolâtre qui défie les paroles de l'alliance.

### Le témoignage textuel de la Règle de la communauté de Qumrân.

Nos versets du Deutéronome sont cités dans la Règle de la communauté de Qumrân (IQS, aux alentours de 100 avant notre ère), avec des signes de compréhension du texte répondant aux questions que j'ai posées. La Règle donne, après une exhortation initiale, le rituel du renouvellement de l'alliance (1,16-2,18). C'est en grande partie une paraphrase des ch. 27-30 du Deutéronome. On note cependant une structure particulière: les prêtres donnent les bénédictions sur "les hommes du lot de Dieu"; les lévites donnent les malédictions sur "les hommes du lot de Bélial"; puis, prêtres et lévites ensemble s'adressent à d'idolâtre: "Maudit soit-il... quand il passe... tout en laissant devant ses pas ce qui le fait trébucher dans l'iniquité et se détourner (de Dieu) ! *Voici qu'en entendant les paroles de cette Alliance, il se bénit en son coeur, en disant: Que la paix soit à moi, alors que je vais dans l'obstination de mon coeur !* Mais son esprit sera arraché, le sec avec l'humide, sans pardon ! Que la colère de Dieu, etc. . ."<sup>23</sup>. Wernberg-Möller avait souligné que le verset concerne précisément l'adorateur d'idoles<sup>24</sup>. E. Schürer (révisé par G. Vermès) y voit la condamnation des convertis non sincères<sup>25</sup> et F. Du T. Laubscher<sup>26</sup> montre que la citation combine avec une construction en chiasmes le texte de Deutéronome avec des expressions prises à Ezéchiel 14, 3-7 (l'homme qui porte

<sup>23</sup> Traduction Dupont-Sommer p. 12-13. Voir les phrases citées supra (note 7) et encore: "Quiconque méprise d'entrer [dans les voies de Di]eu pour aller dans l'obstination de son coeur ne [passera] pas [dans] Sa [Com]unauté de vérité" (ibid. p.14).

<sup>24</sup> "Some reflections on the Biblical Material in the Manual of Discipline", *Studia Theologica* 9, 1955, p. 40-66.

<sup>25</sup> E. Schürer, rev. G. Vermès, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, III 1, p. 382.

<sup>26</sup> "Notes on the literary structure of IQS 2,11-18 and its biblical Parallel in Deut 29", *JNSL* VIII, 1980, p. 49-55.



les idoles dans son cœur et met devant lui l'obstacle qui le fait pécher). L'étude la plus attentive de la citation de Dt 29,19 dans la Règle de la communauté reste celle de M. Weise<sup>27</sup>. La traduction que propose M. Weise diffère peu de celle de Dupont-Sommer (au lieu de "il se bénit" en son cœur, M. Weise rend l'idée de tranquillité: "er sich . . . beruhigt"). La mise en parallèle du TM et de la citation en IQS fait apparaître des divergences dont je retiens seulement celles qui concernent la proposition énigmatique. 1) Il n'y a pas la conjonction initiale (וְ) mais un simple *waw*, considéré comme adversatif; 2) La racine *ספח* est mise au passif et reçoit un sujet, "son esprit sera arraché", auquel rien ne correspond dans le TM. 3) Les deux adjectifs sont en ordre inverse: le sec, l'humide, et, au lieu de *נח* du TM, ils sont coordonnés par *עם*. Je retiens principalement de cette citation que les paroles de l'idolâtre ne comportent pas la proposition énigmatique, comme je crois que c'est aussi le cas dans la Septante. Quant au sens de l'image, il est éclairé par l'addition du mot "esprit": le sec et l'humide, ce couple de contraires, représentent tous les états intérieurs de l'impie: son esprit tout entier, "à la fois le sec et l'humide" sera emporté.

### Lectures chrétiennes de Deutéronome 29,19.

Le problème de l'idolâtre arrogant et obstiné n'a pas préoccupé les auteurs chrétiens: ces versets ne sont à peu près jamais cités dans le christianisme ancien, pas plus qu'ils ne l'étaient chez Philon d'Alexandrie. Aucune trace, -du moins dans l'état actuel de ma documentation-, dans la tradition alexandrine. La condamnation de l'idolâtre visé dans ce passage semble ignorée des Pères. Elle ne leur donnait pas un modèle actualisable.

Ces versets, cependant, traitent du péché, et en particulier du péché que Dieu ne pardonne pas, le péché irrémissible: ils auraient pu entrer dans les débats sur la doctrine pénitentielle. Car si les chrétiens ne connaissent pas la distinction juive (qu'utilisent ici les Targums) entre "fautes involontaires" et "fautes volontaires", ils pouvaient faire de l'arrogance de cet idolâtre l'exemple du péché renouvelé sans repentir<sup>28</sup>. Tel est le sens que nous allons trouver dans la littérature de mouvance antiochienne, mais seulement par le biais d'une exégèse de type historique, qui met nos versets en relation avec l'histoire d'Israël et de ses rois.

*Théodoret de Cyr.* J'ai fait allusion au bref commentaire de Théodoret de Cyr. Il est au moins notable que cet exégète ait jugé nécessaire de consacrer une "question" à ce verset: il le cite depuis "si quelqu'un entend . . ." jusqu'à ". . . je

<sup>27</sup> *Kultzeiten und Kultischer Bundesschluss in der 'Ordensregel' von Toten Meer*, Leiden 1961. La deuxième partie s'intitule: "Das Liturgische Formuler des Bundesschlussfestes (I QS 1,18- II,18)". J. van Goudoever pense que cette fête du repentir, avec lecture de ces parties du Deutéronome, était célébrée à Qumrân le premier jour du onzième mois conformément à la date donnée par Deutéronome 1, 3 ("The Liturgical significance of the date in Dt 1,3", *Das Deuteronomium*, éd. N. Lohfink, Louvain 1985, p. 145-148).

<sup>28</sup> Voir ci-dessus note 21.

marcherai dans l'égarement de mon cœur" (supra et n.15). Théodoret souligne l'arrogance et le caractère volontaire du péché de l'idolâtre. Moïse le menace de la destruction extrême, "si bien que pour ceux qui voient et qui entendent il devient un paradigme de la piété" (les éditeurs de Madrid choisissent la leçon εὐσεβείας contre ἀσεβείας que nous lisons jusqu'à présent). Théodoret ne cite pas les propositions suivantes. Il enchaîne avec le commentaire des versets 30,1-5, qui, dit-il, introduisent le thème du repentir (μετάνοια): chaque fois que le peuple hébreu s'est converti, il s'est rendu Dieu propice; "cela arriva souvent, comme l'enseignent les livres des Juges, des Règles et des Paralipomènes". Théodoret ne s'arrête pas sur le péché individuel: il situe le texte dans le cadre historique du péché d'idolâtrie du peuple hébreu et de ses rois.

*La Didascalie et les Constitutions Apostoliques.* La citation de nos versets dans la Didascalie et dans les Constitutions Apostoliques est d'autant plus remarquable qu'elle est isolée: on aimerait pouvoir la rattacher à une tradition, peut être à une tradition juive<sup>29</sup>.

Le contexte du livre II est celui des devoirs de l'évêque et principalement de son comportement à l'égard des pécheurs. Il doit appeler au repentir (μετάνοια: conversion, repentir, pénitence). Le pécheur qui se repent ne doit pas être "perdu avec" les autres (II,14: le verbe συναπόλλυμι, comme en Dt 29,19, est employé ici en référence à Gn 18, 23: le juste ne doit pas "être perdu avec" les pécheurs. D'autre part, l'auteur utilise dans ces chapitres le couple "pécheur", "non-pécheur", avec cet adjectif rare que nous avons remarqué en Dt 29,19, ἀναμάρτητος).

La pratique pénitentielle est fondée sur la μετάνοια. Les exemples historiques en sont donnés. Le plus important est celui du roi Manassé dont le psaume de repentir est rapporté (II, 22). Alors que son péché d'idolâtrie est le pire de tous les péchés, il fut pardonné de Dieu parce qu'il se repentit (2 Pa 33,13 s. cf. IV R 21,18). En contraste est alors évoqué le fils de Manassé, le roi Amôn, présenté comme la figure paradigmatique du pécheur non repent (II,23). Voici le passage des Constitutions Apostoliques où se lit une citation de nos versets: ils visent précisément le roi Amôn.

"Si quelqu'un pèche avec préméditation (ἐκ παρατάξεως, latin: *ex apparatione*), en tentant Dieu dans la pensée que Dieu ne poursuivra pas les méchants, cet homme-là n'aura pas la rémission, même s'il dit en lui-même: Puisse-t-il être 'saint' pour moi que (parce que?) je marche dans la perversion

<sup>29</sup> *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed.F.X.Funk, Paderborn 1905, repr. Turin 1964. Les six premiers livres des Constitutions Apostoliques sont identiques à la Didascalie, dont l'original grec a disparu, qu'on lit en partie dans une version latine et entièrement dans une version syriaque. L'auteur de la Didascalie serait juif de naissance et aurait écrit en Syrie du Nord, au début du III<sup>e</sup> siècle. La rédaction finale des constitutions daterait des années 380 et proviendrait de Syrie ou de Constantinople. Funk donne face à face le texte latin de la Didascalie et le texte grec des Constitutions. La version syriaque a été traduite en allemand par H. Achelis et J. Flemming (*Texte und Untersuchungen* 25,2, 1904).

(ἀναστροφή) de mon coeur mauvais"<sup>30</sup>. "Tel a été Amos (sic), le fils de Manassé". Sont alors cités quelques mots des versets de 4 R 21,19-26 et de 2 Pa 33, 21-24, avec l'addition d'un mot pour souligner la punition d'Amon: "il régna deux ans *seulement*". L'auteur attribue au fils de Manassé le raisonnement suivant "mon père dès sa jeunesse a commis beaucoup d'iniquités et dans sa vieillesse il s'est repenti; eh bien, moi aussi, je marcherai selon ce que mon âme désire et, plus tard, je me convertirai au Seigneur"<sup>31</sup>. La citation est glosée de façon à mettre en évidence le défi lancé par l'idolâtre à Dieu: il a constaté que Dieu ne poursuit pas immédiatement le pécheur. Cette citation de Dt 29,19 dans la Didascalie et les Constitutions Apostoliques atteste peut-être la présence chez les chrétiens de Syrie d'une tradition juive, liée au roi Amôn (selon 2 Pa 33,23), rapportée de façon marginale, à côté de l'exemple fondamental qui est celui du roi Manassé, repenti et pardonné. Les versets de Dt 29 sont lus comme s'ils avaient été écrits pour condamner les rois idolâtres non repentis.

Le même contraste est établi entre Manassé et Amôn par Théodoret de Cyr, dans sa Question 54 sur 4 R 21,13. Evoquant les trois rois Manassé, Amôn, Josias, il souligne le repentir et le pardon de Manassé, d'après 2 Pa 33,13; il montre ensuite qu'Amôn "imita" son père "mais sans repentir" (cette affirmation ne se lit pas en 4 R 21,19-26 mais en 2 Pa 33,23: "*et il ne s'humilia pas* devant le Seigneur comme s'humilia son père Manassé"). Puis Théodoret rappelle que Josias, "après avoir entendu les oracles divins, ceux qui sont dans le Deutéronome", manifesta le deuil et rechercha ce qu'il fallait faire. Ici aussi l'idolâtre obstiné n'est pas un pécheur quelconque: il est retrouvé précisément dans l'histoire des rois d'Israël.

Astérius (?). Pour noter la survie d'une partie de nos versets, sans intérêt exégétique particulier, je relève une autre trace de notre verset, elle aussi en milieu antiochien si nous suivons la thèse récente de Wolfram Kinzig:

<sup>30</sup> II,23,2: ὁσά μοι γένοιτο ὅτι πορεύσομαι ἐν τῇ ἀναστροφῇ τῆς καρδίας μου τῆς πονηρᾶς. Encore une lecture de Dt 29,19 qui n'attribue pas à l'impie la proposition finale. L'expression "perversion du coeur mauvais" remplace ἀποπλάνησις. La version latine de la Didascalie écrit: *sancta mihi erunt quia ambulabo in reversione cordis mei*. La version syriaque rend assez exactement ce que nous lisons en latin: ch.7, Achelis-Flemming, p.38.

<sup>31</sup> Dans la version latine, les mots de Dt 29 sont présentés comme venant de l'Ecriture (*sicut scriptum est*) et sont suivis de mots empruntés à Ezéchiel et à Jérémie pour affirmer que le Seigneur châtiara cet homme. Dans le texte grec des Constitutions Apostoliques (II,23,2), la référence à l'Ecriture est placée de façon erronée: elle se trouve non pas devant les paroles du pécheur, qui sont pourtant rapportées presque littéralement, mais devant le raisonnement que l'auteur prête ensuite à Amôn, alors qu'il n'existe pas de référence scripturaire pour ce discours. On trouve à peu près l'équivalent de ces paroles prêtées à Amon dans un passage de Cyrille d'Alexandrie, cité en note par Funk. "ceux qui disent 'dans la jeunesse nous pécherons et dans la vieillesse nous nous repentirons', ceux-là sont les jouets des démons (...), tel Amôn roi d'Israël qui irrita Dieu par ses pensées mauvaises ... Car ceux qui disent 'aujourd'hui nous pécherons et demain nous nous repentirons', ceux-là ont un raisonnement sot" (PG 77, 1088: Hom.XIV *De exitu animi*, CPG n°5258).

"Astérius", l'auteur des Homélies sur les psaumes éditées par Marcel Richard<sup>32</sup> ne serait aucun des "Astérius" connus; les Homélies (souvent transmises sous le nom de Jean Chrysostome et de tradition textuelle complexe) se situeraient dans un contexte palestinien-syrien. Kinzig rappelle que quelques rapprochements liturgiques ont été faits entre ces Homélies et les Constitutions Apostoliques<sup>33</sup>.

Dans l'Homélie XXI, sur le psaume 11, l'auteur commente le verset 2, qui comporte l'adjectif *δοσιος*: "sauve-moi, Seigneur, parce que le saint défaille". Il explique pourquoi le saint "défaille". Au milieu du commentaire, intervient une définition de *l'δσιότης* et du saint: c'est celui qui se consacre à Dieu; la figure contraire est celle de l'apostat qui est *ἀνόσιος*. "Voilà pourquoi Moïse a dit, à propos de celui qui déserte Dieu et refuse le respect de Dieu: Ne dis pas dans ton cœur 'que cela soit choses-saintes pour moi' au moment où tu t'éloignes du Seigneur"<sup>34</sup>. Ces lignes montrent seulement la contradiction entre l'emploi que fait le pécheur du mot "saint" et son éloignement volontaire de Dieu. Le discours intérieur de l'impie est réduit aux trois mots de son souhait, *δοσιά μοι γένοιτο*, une formule qui, à elle seule, constitue l'arrogance. C'est ce que nous trouvons aussi, en Occident, chez Saint Augustin.

*Les difficultés de la vieille latine pour Saint Augustin.* Comme Théodoret de Cyr, Saint Augustin consacre une de ses "questions" à nos versets 19-20<sup>35</sup>. Son texte est celui de la vieille latine, tout à fait conforme à la Septante. Son commentaire reflète ses hésitations. La difficulté que nous avons à saisir sa compréhension vient de ce qu'il traite les propositions une à une, sans expliquer leur lien. Il attribue peu de paroles à l'idolâtre lui-même, faisant intervenir un rédacteur qui n'est pas nommé: "il" représente sans doute Moïse.

S'il existait, dit-il, un homme comme celui dont parle le v.18 (un idolâtre, "racine de fiel et d'amertume"), il (Moïse?) le menace: "Que nul n'aille dire dans son cœur en entendant ces malédictions: *Que ce soit pour moi choses-saintes, puisque je marche dans l'égarement de mon cœur*: c'est-à-dire, non! que cela (*ista*: les malédictions?) ne m'arrive pas; qu'il n'y ait pas pour moi ces mauvaises choses (*haec mala*), mais des choses-saintes, c'est-à-dire favorables et non soumises aux reproches (*propitia et innoxia*).

-*Puisque je marche dans l'égarement de mon cœur*: c'est bien sûr en allant à la suite des dieux des nations et en les servant, comme si c'était impunément. Non, dit-il (Moïse?), il n'en sera pas ainsi.

-*Que le pécheur ne perde pas en même temps celui qui est sans péché*: c'est comme s'il disait, veillez à ce que celui qui pense de telles choses n'en persuade pas de semblables à l'un d'entre vous.

<sup>32</sup> M.Richard, *Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos* . . . , Oslo 1956.

<sup>33</sup> W.Kinzig, *In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms*, Göttingen 1990.

<sup>34</sup> Hom.XXI, 20, p.168, 22-25.

<sup>35</sup> Quaestiones in Hexameron V, Qu.in Deut.52.

*-Dieu ne consentira certainement pas à lui accorder sa faveur: soit à celui qui pense cela, soit à celui auquel elles auraient été communiquées par persuasion, comme si lui-même avait dit 'que cela soit pour moi choses saintes', comme si lui aussi de cette façon écartait de lui la force de cette malédiction.*

*-Mais alors la colère du Seigneur s'allumera ainsi que sa fureur contre cet homme: au moment où celui-ci pensera qu'il l'a écartée de lui en prononçant ces paroles dans son coeur.*

*-Et s'attacheront à lui toutes les malédictions de cette alliance, etc.*

Les mots *sancta mihi fiant* (ou *sint*) apparaissent comme une formule propitiatoire, apotropaïque: en la prononçant le pécheur la juge capable d'écarter de lui les malédictions que son péché mérite. On note que la proposition négative (*que le pécheur ne perde pas. . .*) n'appartient pas à la pensée de l'impie mais exprime une mise en garde d'un autre locuteur (Moïse?): c'est une invitation à ne pas enseigner cette formule aux autres, qui croieraient ainsi éviter la sanction de leurs fautes. Je ne sais pas si Augustin donne ces explications parce qu'il est contraint de trouver un sens à un texte biblique difficile, ou si la formule '*sancta mihi fiant*' avait une existence réelle comme exclamation propitiatoire.

---

Les quelques remarques que je viens de faire n'ont pas épuisé les recherches que l'on peut mener autour de ces deux versets. Elles abordent, sans les résoudre complètement, les problèmes lexicaux, sémantiques et exégétiques que pose ce petit texte grec, comme le font bien d'autres textes de la version grecque des Septante. Elles conduisent cependant à des conclusions.

La version grecque de ces versets n'a pas été écrite n'importe comment. Le texte est soigné. Les mots ont été choisis avec des intentions, assez librement (sans équivalences automatiques avec l'hébreu) pour que le sens de tout le passage soit dégagé de façon cohérente et claire. La valeur métaphorique des mots concrets de l'hébreu a été dégagée selon une tradition attestée dans le judaïsme et le traducteur a eu le courage d'introduire une négation pour que la suite des propositions ait un sens convenant à l'idée essentielle du passage (l'idolâtre obstiné ne doit pas contaminer la communauté). Son interprétation est contraire à celle de la majorité des lecteurs modernes du Texte Massorétique, qui mettent dans la bouche de l'impie, sans l'interpréter moralement, la proposition "afin de détruire en même temps ce qui est irrigué et ce qui est sec". Pour le traducteur grec, cette proposition précède et justifie le non-pardon de Dieu: pour que l'idolâtre arrogant, qui use d'une formule apotropaïque au moment même où il commet le péché, n'apprenne pas aux autres à en faire autant, pour qu'il ne contamine pas les non-pécheurs, Dieu ne lui accordera pas son pardon. La racine d' "amertume", *πικρία*, - c'est-à-dire celle qui peut "rendre Dieu amer", l'irriter, *πικραίνω*, doit être détruite: l'individu coupable sera exclu de la communauté. Le témoignage de la Règle de la communauté de Qumrân est proche du sens transmis par la version grecque.

Ces versets sont restés propres à la tradition juive. Les chrétiens n'ont pas fait de ce texte un exemple du péché irrémissible et ne l'ont pas utilisé comme modèle. Ils auraient pu le faire pour donner la règle d'exclusion de l'hérétique qui risque de contaminer la communauté.

La figure de l'idolâtre arrogant de Dt 29 apparaît chez les exégètes chrétiens qui pratiquent une lecture de type historique: ils ont reconnu en ce passage la figure du roi idolâtre "qui ne s'est pas humilié", le fils de Manassé, Amôn. Il serait intéressant de reconstituer la filière exégétique, juive puis chrétienne, qui a exploité ce qui est une addition caractéristique du livre des Chroniques (=2 Paralipomènes 33,23) et a fait du roi Amôn le contremodèle opposé au roi repenté et pardonné, Manassé.

## Nehemiah 8:8 and the Question of the 'Targum'-Tradition

Arie van der KOOIJ  
Leiden.

### I

Early Judaism is known for an impressive tradition of translations of the Hebrew Bible, translations both in Greek and in Aramaic. This tradition covers a long period, from the third century B.C. up to the early Middle Ages. As far as we know the earliest translations are the Old Greek version of the Pentateuch and of other books of the Hebrew Bible as well, and 'targumim', Aramaic versions, found at Qumran, all dating from the third to second century B.C.

According to rabbinic sources the usage of translating the Hebrew text is as old as the time of Ezra, the priest. This opinion is based on Nehemiah 8:8, a passage being part of the pericope of Neh 8:1-8 in which it is told that Ezra and the Levites were reading aloud the Law for the people at Jerusalem, on the first day of the 7th month. The text of vs 8 reads in Hebrew as follows:

וַיִּקְרְאוּ בַסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מִפֶּרֶשׁ שׁוֹם שְׁכָל וַיְבִינּוּ בַמִּקְרָא

In translation this passage reads:

'They (i.e. the Levites of vs 7) read from the book,  
from the Law of God, clearly and by giving the sense;  
and they (i.e. the people) understood the reading'  
[or: 'they (i.e. the Levites) gave (them, the people)  
understanding in the reading'].

The crucial word in this text is מִפֶּרֶשׁ. According to Jewish tradition this word refers to 'targum', i.e. translation (see below). This interpretation is also part of modern exegesis. Many scholars consider this interpretation to be the probable one, particularly because of the publications by H.H. Schaeder in the year

1930.<sup>1</sup> So, in his most recent edition of *Der Text des Alten Testaments*, E. Würthwein states: 'Vielleicht ist die jüdische Tradition, die sie (i.e. Targum, vdK) aufgrund von Neh 8,8 mit Esra verbindet, im Recht',<sup>2</sup> and, in the first volume of the *Cambridge History of Judaism*, J. Naveh makes the following remark: 'The need to translate the law into Aramaic (for that is surely the meaning of *mephorash*, Neh. 8:8; compare Ezra 4:18) bears witness to the widespread use of Aramaic among the Jews of Jerusalem during this period'.<sup>3</sup> Others, however, have doubts,<sup>4</sup> or reject the thesis that *שֶׁרָא* of Neh 8:8 should refer to the practice of 'targum'.<sup>5</sup> It is with this question I will deal in my contribution in honour of Dominique Barthélemy, because of his deep interest in text and translations of the Hebrew Bible.

- <sup>1</sup> H.H. Schaefer, *Iranische Beiträge I* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 6. Jahr, Heft 5), Halle 1930; id., *Esra der Schreiber* (Beiträge zur historischen Theologie 5), Tübingen 1930 (= reprint 1966).
- <sup>2</sup> 5. Auflage, Stuttgart 1988, 90.
- <sup>3</sup> J. Naveh, Hebrew and Aramaic in the Persian Period, in: *The Cambridge History of Judaism*. Ed. by W.D. Davies, L. Finkelstein. Vol. I: Introduction; the Persian Period. Cambridge e.a., 1984, 119. See further: H.J. Polotsky, Aramäisch prs und das <<Huzvareš>>, *Le Muséon* 45 (1932), 273; W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (HAT I,20), Tübingen 1949, 147; K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia* (ATD XII), Göttingen 1954, 232f.; id., *Studien zur Geschichte Israels im Persischen Zeitalter*, Tübingen 1964, 177; J.M. Myers, *Ezra. Nehemiah* (Anchor Bible), New York 1965, 151; R. Le Déaut, *Introduction à la Littérature targumique*, Rome 1966, 29f.; U. Kellermann, *Nehemia-Quellen, Überlieferung und Geschichte* (BZAW 102), Berlin 1967, 29; B. Porten, *Archives from Elephantine*, Berkeley and Los Angeles, 1968, 57; K.F. Pohlmann, *Studien zum dritten Esra* (FRLANT 104), Göttingen 1970, 133; F.C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, Grand Rapids 1982, 217; P. Schäfer, Targumim, in: *TRE* Bd. 6, Berlin 1980, 216; *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 3. Aufl., Lief. III, Leiden 1983, s.v.; A.H.J. Gunneweg, *Nehemia* (KAT XIX,2), Gütersloh 1987, 112 (in Ezra 4:18, 'to translate'; Neh 8:8: 'Esras Leviten-Lehrer übersetzten zwar nicht, aber sie <<verdolmetschten>> die Tora').
- <sup>4</sup> G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1953, 13f.; L.W. Batten, *The Books of Ezra and Nehemiah* (ICC), Edinburgh 1949 (=1913), 356f.; M.J. Mulder, in: *Bijbels Handboek*, deel IIb: Tussen Oude en Nieuwe Testament, Kampen 1983, 249; M. Smith, Jewish religious life in the Persian Period, in: *The Cambridge History of Judaism*. Vol. I, 259.
- <sup>5</sup> F. Altheim-R. Stiehl, *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden*. Bd. I, Frankfurt am Main 1963, 4ff.; J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, 39; W.Th. In der Smitten, *Esra - Quellen, Überlieferung und Geschichte* (SSN 15), Assen 1973, 42f.; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (OTL), Philadelphia 1988, 288.



## II

Let us, first of all, study the evidence for the rabbinic view on Neh 8:8, especially as to the matter of the 'targum'-tradition. The passages involved are the following: BT Meg. 3a; BT Ned. 37b; PT Meg. 4,1-74d, and Gen. R. 36,8.

1. *BT Meg. 3a* has the tradition, that Rab (c. 200)<sup>6</sup> interpreted Neh 8:8 in the following way:

- (a) 'And they read in the book, in the Law of God': this refers to the [Hebrew] text (מקרא);
- (b) 'clearly/with an interpretation' (מפרש): this refers to targum (תרגום);
- (c) 'and they gave the sense' (ושם טעם): this refers to the division of sentences (verses) (הפסוקין);
- (d) 'and caused them to understand the reading' (ויבינו במקרא): this refers to the division of words into clauses in accordance with the sense (פיסקי טעמים), or, according to another version, to traditional text (המסורה).<sup>7</sup>

Though this passage offers in (c) and (d) most interesting details concerning the reading aloud of the Hebrew text, for our subject only section (b) is important. The question arises, which translation is meant here. Contextually our passage serves as an answer to the following question: 'But did Onkelos the proselyte compose (אמר, lit. 'say') the targum to the Pentateuch?' In its turn, this question is related to the preceding context in which the well-known tradition, ascribed to R. Jeremiah (c. 320) 'or according to some' to R. Hiyya b. Abba (c. 280), is recorded about the Targum to the Pentateuch as being the work of Onkelos, about the Targum to the Prophets as being the work of Jonathan ben Uzziel, and about the prohibition of a targum to the Writings. It is said that Onkelos 'spoke' (אמר) the Aramaic translation of the Pentateuch 'from the mouth of' R. Eleazar and R. Joshua (end 1st cent. A.D.), which means that this translation is considered to have been translated orally.<sup>8</sup>

In the light of this tradition it seems impossible to regard the interpretation of Neh 8:8 as the answer to the just cited question about Onkelos, for Neh 8:8 refers to the time of Ezra, whereas the tradition about Onkelos refers to the end of the first century A.D. The solution to this problem, however, lies in the remark following the passage on Neh 8:8: 'These had been forgotten, and were now established again'. So the suggestion is that the Aramaic translation of the Pentateuch, being an *oral* translation, goes back to the time of Ezra, but that it was forgotten and was established again in a later period.

<sup>6</sup> On Rab, i.e. Abba Arikha, see H.L. Strack/G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 7. Aufl., München 1982, 90.

<sup>7</sup> For the rendering of the technical terms sub (c) and (d) see Jastrow, s.v.

<sup>8</sup> On this passage from BT Meg. 3a, see D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila* (SVT 10), Leiden 1963, 148ff.; A. van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches* (OBO 35), Fribourg/Göttingen 1981, 144ff. 183f.

2. *BT Ned. 37b* has the same interpretation of Neh 8:8, also ascribed to Rab. The context however is different: the passage on Neh 8:8 is cited as an argument for the assumption that 'the teaching accents are biblical'.
3. In *BT Meg. 4,1-74d* the tradition on Neh 8:8, including the explanation of targum for תרגום, figures as the answer to the question about the scriptural basis for the practice of the oral translation into Aramaic as part of synagogal worship. The tradition on Neh 8:8, be it with some variation in comparison to *BT Meg. 3a*, is ascribed here to R. Hananel (c. 260), without the remark, to be found in both passages from *BT*, that he had the tradition from Rab.
4. In *Gen. Rabba 36,8* the situation is as follows: after the statement by Bar Qappara (Pal.; pupil of Rabbi), 'Let the words of the Torah be uttered in the language of Japheth [sc. Greek] in the tents of Shem',<sup>9</sup> R. Judan (4th cent.; Pal.) is cited: 'From this we learn that a translation (targum) [of the Bible is permitted]'.<sup>10</sup> Then the tradition on Neh 8:8, with the explanation of 'targum' for תרגום, is given. The interesting thing of this passage is that the 'targum'-tradition of Neh 8:8 is related to the possibility of an oral translation of the Bible into Greek.

Summarizing, our four passages testify to a rabbinic tradition on Neh 8:8, containing the explanation of 'targum' for תרגום. According to *BT* this tradition goes back to Rab, whom we know of as a Babylonian sage who, in the early 3rd century, was in Palestine to learn from Rabbi (Judah the Prince). In each of the four passages, the exegetical tradition on Neh. 8:8 serves a different context. With the exception of *BT Ned. 37b*, the 'targum'-exegesis of Neh 8:8 is related, quite explicitly, to a context dealing with 'targum'. In my opinion, the context both in *BT Meg. 3a* and in *Gen. R.* is of a secondary nature: in both cases rather late traditions have been brought in connection with the tradition on Neh 8:8 (the preceding section on Targum Onkelos and Targum Jonathan in *BT Meg. 3a* dates from the 4th century; moreover, this tradition has been derived from *PT*<sup>11</sup>; the composition of *Gen. R.* also reflects a later stage because of R. Judan<sup>12</sup>). On the other hand, the context of *PT Meg. 4,1-74d* seems to be the more primary one: the 'targum'-exegesis of Neh 8:8 is related here to the oral translation into Aramaic as part of the synagogal liturgy. It is nevertheless quite interesting to see that the attested rabbinic exegesis of Neh 8:8 in one instance (*Gen. R.*) refers to a practice of oral translation into Greek.

<sup>9</sup> *Midrash Rabba. Genesis I*. Translated into English with Notes, Glossary and Indices under the Editorship of Rabbi H. Freedman and M. Simon, London 1951, 294.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *PT Meg. 1,11-71c*. See A. van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches*, 146.

<sup>12</sup> Compare, in this case too, the corresponding tradition in *PT Meg. 1,11-71b*.

## III

As indicated at the beginning of this article, several scholars are of the opinion that, in line with the rabbinic tradition, the text of Neh 8:8 refers to the practice of translation of the Bible into Aramaic as being part of the public reading of the Law. This assumption took root in particular since the year 1930, when H.H. Schaefer, on the basis of linguistic and historical considerations, argued that מִפְּרָשׁ of Neh 8:8 refers to a translation into Aramaic.<sup>13</sup> His line of argumentation runs as follows: the Achaemenid kings ruled an empire with many peoples, cultures and languages. Darius I introduced Aramaic as the official language, the language of the chancellery. It meant that the scribes of the royal court were supposed to know several languages, (a) to be able to translate official, non-Aramaic documents into Aramaic, and (b) to be able also, to translate an Aramaic text, 'unmittelbar, 'vom Blatt weg', in die Sprache des Adressaten'.<sup>14</sup> It is against this background that Schaefer interpretes the following passage from Ezra 4:18, being part of an official document in Aramaic: וְשִׁירָא דִּי שְׁלֹחִין עֲלֵינוּ מִפְּרָשׁ קִרִּי קְדָמִי. Having made the remark that the verb פִּרַּשׁ (pa'el) conveys inter alia the meaning of 'to explain, interpret', he explains this passage from Ezra 4 thus: 'das Schreiben ist mir vom Kanzlisten 'interpretiert', d.h. gemäss der Gepflogenheit der achämenidischen Kanzleibeamteten ex tempore aus dem Aramäischen ins Persische übersetzt, vorgelesen worden'.<sup>15</sup>

He then discusses Neh 8:8, where the Aramaic מִפְּרָשׁ is to be found 'in hebraisierter Form'.<sup>16</sup> As to וִיקְרָא, at the beginning of vs 8, he is of the opinion that this reading is a secondary one, due to the chronistic insertion of vs 7 about the Levites; in the original text the verb was in the singular, with Ezra as subject.<sup>17</sup> As for the word מִפְּרָשׁ he uses his interpretation of Ezra 4:18: 'Ezra las das Gezetz 'interpretiert', d.h. indem er so übersetzte, wie es die Schreiber in den Kanzleien mit Urkunden taten'.<sup>18</sup> According to Schaefer, such a practice of oral translation was necessary, because the Jews from Babylonia did not understand Hebrew any longer; they only spoke Aramaic. So, Ezra, 'der Schreiber', 'verfuhr also bei der Gesetzesverlesung so wie ein Schreiber der Regierungskanzlei'.<sup>19</sup> The explanation in BT Meg. 3a is 'ganz richtig' indeed, so he remarks.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> See note 1.

<sup>14</sup> *Iranische Beiträge I*, 204.

<sup>15</sup> *Ibid.* 204.

<sup>16</sup> *Ibid.* 205.

<sup>17</sup> *Ezra der Schreiber*, 52f.

<sup>18</sup> *Iranische Beiträge I*, 205.

<sup>19</sup> *Ibid.* 205.

<sup>20</sup> *Ibid.* 205.

## IV

The thesis of Schaeder with regard to Neh 8:8 does arise some questions.

- Is Ezra really to be seen as a scribe of the Persian court?
- What about the emendation of the plural reading, at the beginning of vs 8, into a singular reading?
- What is the linguistic evidence for the assumption that the verb **פָּרַשׁ**, both in Aramaic (Ezra 4:18) and in Hebrew (Neh 8:8), can convey the meaning of 'to translate'?

As far as the first question is concerned, it may suffice here to point to the fact that, today, opinions differ very much about the historical figure of Ezra. This means that the theory of Schaeder about the position of Ezra within the Persian setting is, at least, open to question.<sup>21</sup> For our purpose, the second and third questions are the most important.<sup>22</sup>

According to Schaeder the rabbinic interpretation of **מִפְרָשׁ** in Neh 8:8, as referring to targum, is quite right. In our discussion of the third question we will check whether the Greek translations of Neh 8:8, being written by Jewish authors and reflecting an earlier, pre-rabbinic stage, do support the later 'targum'-tradition. Because of the matter of 'targum' we will further pay special attention to the use of **פָּרַשׁ**, and in particular to the form **מִפְרָשׁ**, in the targumim.

(A) First of all, the question of the plural form at the beginning of Neh 8:8. As we have seen, Schaeder argues that, originally, the verb stood in the singular: it was Ezra himself, who read the Law; only in a later stage, due to the chronistic insertion of vs 7, was the verb changed into a plural reading: the Levites of vs 7 became the subject of the verb. This matter is crucial to the theory of Schaeder. For, if Ezra is the subject, Ezra whom he considers to be a royal scribe, then his interpretation of the word **מִפְרָשׁ** gets the background he needs: the (assumed) practice of translating documents by royal scribes. Without the person of Ezra his argumentation lacks this basis.

From a textcritical point of view, there is no reason to doubt the plural reading at all. There are no textual witnesses, supporting the singular form

<sup>21</sup> See inter alia the divergent views of: K. Koch, *Ezra and the Origin of Judaism*, JSS 19 (1974), 173-197; P. Ackroyd, *The Jewish community in Palestine in the Persian Period*, in: *The Cambridge History of Judaism*. Vol. I, 143-147; J.C.H. Lebram, *Die Traditionsgeschichte der Esragerstellung und die Frage nach dem historischen Esra*, in: H. Sancisi-Weerdenburg (ed.), *Achaemenid History I: Sources, Structures and Syntheses*. Leiden 1987, 103-138.

<sup>22</sup> For these questions, see also F. Altheim-R. Stiehl, *Die aramäische Sprache unter den Achaemeniden*. Bd. I, 4ff.

(except for a secondary tradition within the LXX).<sup>23</sup> So the matter is a literary-critical one. Within the actual context, it is the Levites who read the Law. These Levites are introduced in vs 7, where they are called *מְבַיְנִים אֶת הָעָם לְדַעֲרָה*, 'those who cause the people to understand the Law'. The manner in which they did it, is referred to in vs 8a, the result being that the people 'did understand the reading' (vs 8 [end]). The verses 7 and 8 together do make perfect sense. There is no compelling reason to assume with Schaeder, and others as well,<sup>24</sup> that vs 7 should be seen as a chronistic addition. Moreover, this assumption presupposes the idea of a pre-chronistic source of Neh 8, but the chapter does not offer sufficient indications for an earlier written source.<sup>25</sup> This is not to deny that Neh 8 is of a rather complicated nature, but as a whole it can be regarded as having been written in a chronistic style.<sup>26</sup>

So the best thing to do is to retain the plural form at the beginning of vs 8. Consequently, a crucial part of the argumentation of Schaeder appears to lack a solid basis. It is not Ezra, 'the scribe', but the Levites, who read the Law.

(B) The next question concerns the interpretation of *מְפָרֵשׁ* in Ezra 4:18 and in Neh. 8:8 by Schaeder. In his view this participle should be taken as a terminus technicus from the chancellery of the Persian court, denoting the practice of translation by royal scribes: a royal scribe read a text 'interpreted' (*מְפָרֵשׁ*), i.e. 'translated'. Here the crucial matter to be discussed is: are there other examples where the verb *פָּרַשׁ*, in Aramaic and in Hebrew as well, is used in the sense of 'to translate'? And what about the verb *תָּרַגַּם*, which has the meaning 'to translate'? This verb does occur in Ezra 4:7 (Hebrew section), and one should expect this verb in vs 18 also, if indeed in this verse the meaning of 'translating' documents is intended. Schaeder's answer to this objection is, that the verb *תָּרַגַּם* is a word used by the (later) chronicler.<sup>27</sup>

Consulting the dictionaries, in Aramaic and in Hebrew as well, one finds the following meanings of *פָּרַשׁ*: to divide, to separate, to distinguish, to interpret, to make clear.<sup>28</sup> Some examples, from both languages and from different periods, may serve as an illustration.

As for the Official (Imperial) Aramaic an interesting example is Cowley 17, a letter from the Persian period, found at Assuan. L. 3 has the participle *מְפָרֵשׁ*

<sup>23</sup> See D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Vol. 1 (OBO 50/1), Fribourg/Göttingen 1982, 566. The Antiochian text (mss be<sub>2</sub>) reads *καὶ ἀνεγύω Εὐδρας*.

<sup>24</sup> W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, 147; S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Esra-Nehemia* III, Oslo 1965, 53f.

<sup>25</sup> W.Th. In der Smitten, *Esra*, 41.

<sup>26</sup> Some hold the view that vs 7 is a post-chronistic insertion; see K.F. Pohlmann, *Studien zum dritten Esra*, 133. But see In der Smitten, *Esra*, 41 (note 133).

<sup>27</sup> *Iranische Beiträge I*, 210.

<sup>28</sup> See HAL3; E. Vogt, *Lexicon*; Jean-Hoftijzer, *Dictionnaire*; Jastrow, *Dictionary*.

(pa. pass.), with the meaning 'plainly set forth' or 'separately'.<sup>29</sup> A slightly damaged ostrakon (RES 1792) has the reading למפרש: in line with Schaefer's interpretation of Ezra 4:18, B. Porten's rendering is 'to translate',<sup>30</sup> but according to others the passage is to be translated by 'to explain'.<sup>31</sup> For another example of the verb involved, see further Ahiqar, Saying 110: פריש[ה], 'different'.<sup>32</sup>

In texts found at Qumran, our verb is used in several places, both in (a) Aramaic and (b) Hebrew texts.

Ad (a): In passages from the Aramaic fragments of the Book of Enoch, one finds the word פרוש, 'explanation',<sup>33</sup> the expression ספר פרוש 'the distinguished scribe',<sup>34</sup> and also the participle מפ[רש], 'dividing'.<sup>35</sup> The Gen. Apocryphon has our verb in two places (21:5,7), in the meaning of 'to separate' (cf. MT פיר ni.). See further Targ Job: col. 26:6 (35:11) פרשנא (MT מלפני); col. 36:3 (41:9) שן (MT יתפרדו).

Ad (b): in CD the word פרוש does occur several times (4,8; 6,14; 13,6; 18,2); it is translated by '(exact) interpretation (of the law)'.<sup>36</sup> More interesting is 4Q 177 1-4,11: מפורשים בשמות, 'clearly set out by name'.<sup>37</sup> See further 4QMMT, the famous, but not yet published halakhic letter, written by the leader of the community: פרשנו מרוב העם, 'we have separated ourselves from the majority of the people ...'.<sup>38</sup>

As for the LXX, Lev. 24:12 (δικαίον [MT לפרש]) and Num. 15:34 (συνέκρινα [MT פרש]) reflect the meaning of 'to judge' and 'to determine' respectively. Of particular interest are the two LXX versions of Neh 8:8 itself: (a) (LXX) 1 Esdras, and (b) the Old Greek of Ezra-Nehemiah, LXX 2 Ezra. (As to Ezra 4:18, it is to be noted that both versions do not offer a rendering of מפרש.)

<sup>29</sup> See now B. Porten, *The Address Formulae in Aramaic Letters: A New Collation of Cowley 17*, RB 84 (1983), 401f.411.

<sup>30</sup> B. Porten, *Archives from Elephantine*, 58.

<sup>31</sup> See Jean-Hoftijzer, s.v.; K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, 672.

<sup>32</sup> J.M. Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, Baltimore and London 1983, 209.

<sup>33</sup> J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford 1976, 289 [4QEnastr<sup>b</sup> 23:2].

<sup>34</sup> *Ibid.*, 305 [4QEnGiants<sup>b</sup> ii:14].315 [4QEnGiants<sup>a</sup> 8:4].

<sup>35</sup> *Ibid.* 295 [4QEnastr<sup>b</sup> 28:4].

<sup>36</sup> J. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, Cambridge 1975, 173f.; P.R. Davies, *The Damascus Covenant. An Interpretation of the "Damascus Document"* (JSOT SS 25), Sheffield 1983, 100. See further L.H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran* (SJLA 16), Leiden 1975, 36 ('term for the law derived from Scripture by interpretation'), and E.J. Schnabel, *Law and Wisdom* (WUNT 2.16), Tübingen 1985, 183 (an exegetical technique 'which made it possible to derive (new) relevant laws from biblical verses without the use of proof-text').

<sup>37</sup> DJD Vol. V, 67f.

<sup>38</sup> E. Qimron and J. Strugnell, *An Unpublished Halakhic Letter from Qumran*, in: J. Amitai (ed.), *Biblical Archaeology Today*. Jerusalem 1985, 402.

Ad (a): 1 Esdras 9:48:

... ἀνεγίνωσκον τὸν νόμον κυρίου      [יִקְרְאוּ בַסֵּפֶר בְּחֹרֵחַ הָאֱלֹהִים]  
ἐμφυσιοῦντες ἅμα τὴν ἀνάγνωσιν      [מִפְּרֹשׁ שֹׁם שֶׁכֵּל וְיֵבִיט בַּמִּקְרָא]

As is well known 1 Esdras is a rather free and literary translation. This holds also for our text. One gets the impression that the Hebrew text, from מִפְּרֹשׁ onwards, has been rendered in a free and summarizing way by ἐμφυσιοῦντες ἅμα τὴν ἀνάγνωσιν, i.e. 'at the same time instilling into their minds what was read'. Though this translation does not contain a literal rendering of מִפְּרֹשׁ, from the phrase as a whole it seems that this word, together with וְיֵבִיט, has been interpreted as indicating the way of reading aloud: clearly and with understanding. There is no suggestion of a translation practice of the Law.

Ad (b): LXX 2 Ezra 18:8:

καὶ ἐδίδασκεν Εσδρας      [מִפְּרֹשׁ]

This rendering presupposes a vocalization different from MT: part. pi'el act., with the addition of Ezra as explicit subject. The translator has taken the Hebrew participle on its own, and not (as in MT) as a participle, describing the way of reading aloud by the Levites. According to the Greek, the Levites were reading aloud the text of the Law, but Ezra was the one who was teaching (the Law; cf. the following part of the verse: καὶ διέστελλεν ἐν ἐπιστήμῃ κυρίου, i.e. 'and he instructed (them) distinctly ...').

The meaning of 'to teach' for מִפְּרֹשׁ pi. is best understood in relation to the meaning 'to explain'. Quite interestingly, this meaning is attested for in LXX 2 Ezra 5:6 and 7:11: here the word פִּרְשָׁן is rendered by διασάφησις, 'explanation' (instead of ἀντίγραφον), apparently via etymological exegesis. Teaching and explaining the Law by Ezra: one is reminded here of Moses, of whom it is said in LXX Deut 1:5:

... ἤρξατο Μωυσηὺς διασαφῆσαι (בְּאֵר) τὸν νόμον τούτου... ('... Moses began to instruct plainly this law ...').

As our last field of examples we will deal with the targumim, in particular with Targ Onkelos (Pentateuch) and Targ Jonathan (Prophets).<sup>39</sup>

To begin with the text just quoted, Targ Deut 1:5 reads thus:

שָׂרִי מִשָּׂה פִּרְשָׁ יֵחַ אֵלֶּפֶן אֲדִירָהּ אֵדָא ...

This translation is very close to the Greek rendering of the the same verb (בְּאֵר): '... did Moses begin to instruct plainly the teaching of this Law ...'.<sup>40</sup> For this meaning, see also Ez 18:25, 29. In Isa 21:11; Hab 2:2 the verb involved does occur in the sense of 'to explain, interpret'. In Isa 21:11 the Aramaic text reads:

<sup>39</sup> These targumim are the most interesting Aramaic versions, because their Aramaic is closer to the Aramaic of the Persian period and of Qumran, than that of Targ Neofiti and Pseudo-Jonathan.

<sup>40</sup> Targ Neof 1 reads: לְמַשְׁרָא, and Targ PsJon: לְמַשְׁרָא.

פִּרְשׁ לָדוֹן יֵה נְבוֹאָתָא, '(prophet,) interpret for them the prophecy',<sup>41</sup> and in Hab 2:2: מִפְּרָשׁ עַל סִפְרָא דְּאוּרִיתָא, (the written prophecy) 'explained in the book of the Law'.

For our purpose cases in which the pa'el of פִּרַשׁ is used in connexion with writing and speaking are of particular importance. As to writing, see Ex 32:16 (דָּוָא מִפְּרָשׁ עַל לִחְיָא); 39:30 (כָּתַב מִפְּרָשׁ); Deut 27:8 (פִּרְשׁ יֵאוּה); and Isa 8:1 (כָּתַב מִפְּרָשׁ). In these places, פִּרַשׁ (מִ) has the meaning of 'clear', i.e. 'clear writing', referring to texts written clearly. In relation to the act of speaking the pa'el of our verb is used in the sense of 'to express clearly'; see Gen 30:28; Lev 22:21.

For other well known denotations of our verb which are used in both targumim, (and in other targumim as well,) it may suffice to refer to the dictionaries in which the following, additional meanings are to be found: 'to separate, to abstain, to distinguish, to decide explicitly, to make wonderful, to make a distinction'.<sup>42</sup>

In summary, the verb פִּרַשׁ has, both in Aramaic and in Hebrew, several connotations of meaning, as we know from the dictionaries and as has been illustrated, to some extent, by examples. There is however, no evidence for the meaning of 'to translate'.<sup>43</sup>

Of particular importance is the fact that the two Greek translations of Neh 8:8, being the earliest interpretations of this text within Judaism, do not offer any indication of 'translating' the Law at the moment of being read aloud in liturgy. That is to say, the pre-rabbinic exegesis of our text does not know (yet) the interpretation of 'targum' for מִפְּרָשׁ. Further, dealing with the matter of 'targum', it is interesting to see that Targ Onk and Jon, while testifying well known connotations of our verb, contain no evidence for the meaning of 'to translate' at all. On the contrary, this meaning is expressed by the verb תִּרְגַּם (Gen 42:23; Ex 3:16; 7:1), which is also used in Ezra 4:7.<sup>44</sup>

## V

What does all this mean for our text, Neh 8:8? How to translate this text as far as the word מִפְּרָשׁ is concerned?

(1) It may have become clear, that there is no linguistic basis at all for the interpretation of מִפְּרָשׁ in the sense of 'translated'. Even if Ezra were to be regarded as a royal scribe, the fact remains that there is no linguistic evidence

<sup>41</sup> On this text, see A. van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches*, 197f.

<sup>42</sup> See the dictionaries of Levy and Jastrow.

<sup>43</sup> On פִּרַשׁ, see also W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*. Teil I. Darmstadt 1965 (= Leipzig 1899), 154-157; A.I. Baumgarten, *The Name of the Pharisees*, *JBL* 102 (1983), 418f.

<sup>44</sup> For a text in one of the later targumim, in which both verbs (פִּרַשׁ and תִּרְגַּם) are used, see Targ Pseudo-Jonathan Deut 27:8.



for the theory of Schaefer. On the contrary, the root conveying the meaning of 'to translate', both in Aramaic and in Hebrew, is a different one: חָרַג. The argument of Schaefer that the use of this verb in Ezra 4:7 should be due to the (later) chronicler is far from convincing, because the root involved not only goes back to the Imperial Aramaic, but has been derived from an even older linguistic milieu, that of the Babylonian language.<sup>45</sup>

Both in Ezra 4:18 and in Neh 8:8 the part. פָּרַשׁ is used in connexion with the public reading of a written document. Together with שָׁמַע מִכָּל it defines in Neh 8:8 the manner in which the Law was read by the Levites. In my view the part. is best understood in the sense of a reading 'expressed clearly'. This is in line with the use of פָּרַשׁ (pa.) in Targ Onk and Targ Jon concerning writing and speaking, as has been noted above. It means that the Levites were reading the Law clearly and plainly. The practice of reading aloud was to be performed with a clear pronunciation of each word, not by murmuring (דָּבַר).<sup>46</sup> Or to put it with the words of E.J. Vogt in his Lexicon, on the part. pass. in Ezra 4:18: 'lecta est verbatim, i.e. singillatim, discretim, non solum summam'.<sup>47</sup> It is to be noted, however, that such a careful reading of an *unvocalised* text does involve an element of interpretation in the sense of linguistic exegesis.<sup>48</sup>

(2) From all this it follows that Neh 8:8 does not testify to a 'targum'-tradition. Our text does not refer to the practice of an oral translation into Aramaic, when the Law was read publicly.

As we have seen, the rabbinic tradition relates Neh 8:8 to the practice of oral translation as being part of the synagogal liturgy. According to this tradition, the exegesis involved goes back to Rab (c. 200 A.D.). The first testimonies for the practice of oral translation in the synagogue are to be found in the Mishnah, dating also from about the same period. As a matter of fact, we have no attestations for this practice in earlier Jewish sources. LXX 2 Ezra 18:8, a pre-rabbinic and pre-Mishnaic text, dating from about the beginning of the common

<sup>45</sup> See S.A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic* (Assyriological Studies, 19), Chicago and London 1974, 107.

<sup>46</sup> See Altheim-Stiehl, *Die aramäische Sprache*, 6.

<sup>47</sup> *Lexicon Linguae Aramae Veteris Testamenti*, Roma 1971, 140. Compare also K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, 672: pa'el part. pass. 'Stück für Stück'. See further M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 109: 'Such a lection ... involved care for exact pronunciations, intonation, and phrasing, so as to make the units of the piece and its traditional sense readily comprehensible.' Cf. also the Vulgate: '(et legerunt ...) distincte'; the Peshitta however reflects a different reading/interpretation: *kd prys*, 'being unrolled (nl. the book of the Law)'; this rendering supposes the root פָּרַשׁ (instead of פָּרַשׁ).

<sup>48</sup> See L.H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran*, 37, and compare, in the quotation from Fishbane in the preceding note, the element of 'the traditional sense'. - As to the suggestion that פָּרַשׁ should refer to the 'sections' (*parashot*) of the Hebrew text (see inter alia D.C. Siegfried, *Esra, Nehemia und Esther*, Göttingen 1901, 101 ['abschnittsweise']), it must be said that we don't have any indication for this meaning in the period of the Second Temple. On the matter of פָּרַשׁ, see J.M. Oesch, *Petucha und Setuma* (OBO 27), Freiburg/Schweiz und Göttingen 1979, 38f.

era,<sup>49</sup> does not reflect the usage of translation; it stresses the aspect of teaching as accompanying the reading of the text.<sup>50</sup>

It is often argued that, in the time of Ezra, a translation into Aramaic was necessary, because many Jews did not understand Hebrew any longer. A text such as Neh 13:23 seems to point into that direction: 'Jews who had married women of Ashdod ... spoke the language of Ashdod, and they could not speak the language of Judah'. However, the tendency of this passage is not in favour of the practice of oral translation in the liturgy of the temple! In fact, we know next to nothing about the matter of languages in Jerusalem and Judea during the Persian period.<sup>51</sup> And even if Aramaic became more and more important, the question remains whether the leaders of the Judean people, in particular the priests of the temple, were in favour of the use of that language in the temple area. It should not be forgotten that books like Chronicles were written in Hebrew, not in Aramaic. (It should be emphasized that, in the above, we referred to the practice of *oral* translation into Aramaic within a liturgical setting. In my view, the matter of *written* translations is something different from translations delivered orally in liturgical situations.<sup>52</sup> For example, it is quite improbable, that LXX Pent, the first written translation we know of, resulted from a translation practice in the synagogal worship in Alexandria.)<sup>53</sup>

(3) Our last point concerns the rabbinic tradition: how to explain the interpretation of מפרש as indicating 'targum'? One may assume that this interpretation served the purpose of legitimizing an already existing practice, by dating it back to the time of Ezra. Presumably, this was particularly important for the Jews in Mesopotamia. As far as the philological level is concerned, W. Bacher may be right in stating that the relation between מפרש and 'targum' is based on the assumption, 'dass der Bibeltext durch das Targum erklärt wird, und מפרש bedeutet: die Bibel erklären'.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> LXX 2 Ezra has much in common with the so called kaige-recension. See F.M. Cross, A Reconstruction of the Judean Restoration, *JBL* 94 (1975), 8.

<sup>50</sup> Quite interestingly, this is in line with the famous Theodotos inscription, dating from the first century A.D., in which it is said that '... build the synagogue [nl. in Jerusalem, vdK] for the purpose of the reading of the Law and the teaching of the commandments (εἰς [δ]ιδασκαλίαν ἐντολῶν)! For this inscription see A. Deissmann, *Licht vom Osten*. 4. Aufl., Tübingen 1923, 378-380.

<sup>51</sup> See now J. Naveh, Hebrew and Aramaic in the Persian Period, in: *Cambridge History of Judaism*, Vol. I, 115-129.

<sup>52</sup> Cf. D.M. Golomb, *A Grammar of Targum Neofiti* (HSM 34), Chico 1985, 2-8.

<sup>53</sup> See G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, Paris 1988, 67-77. The same can be said of the targumim found at Qumran.

<sup>54</sup> *Terminologie*, I, 156 [Anm. 3]."

## **"For Man Shall His Blood Be Shed" Gen 9:6 in Hebrew and in Greek<sup>1</sup>**

Johan LUST.

Katholieke Univ. Leuven

The saying in Gen 9:6 is usually rendered somewhat as follows: "Whoever sheds the blood of man, by man shall his blood be shed; for God made man in his own image" (RSV). The first part of the verse has a tight chiasmic formulation repeating each word of the first clause in reverse order in the second. Continuing the line of thought of verse 5, it appears to express the absolute inviolability of human life. Furthermore it is often inferred that the sentence offers a perfect example of the principle of talion, the chiasmic structure emphasizing the strict correspondence of punishment to offense.<sup>2</sup> We can agree about that.

Some other characteristics are more debatable. It is frequently stated that the verse justifies capital punishment. Man is responsible for the punishment of murder. The expression "by man" is supposed to answer the very important question about whether any human being is at all justified in killing another human person or whether God has reserved this for himself. According to Von Rad, the answer contains both a negative and a positive aspect: God himself will not avenge murder, but He empowers man to do it.<sup>3</sup>

The tensions are obvious: How can God state the absolute inviolability of human life, and at the same time allow human beings to execute capital punishment? The problem is enhanced by the second half of the verse, since it

---

<sup>1</sup> References to monographs and articles are given in abbreviated form. Full references are provided in the bibliographical list at the end of the paper.

<sup>2</sup> Wenham 1987, 193; comp. Westermann 1974, 625; Gispén 1974, 296; McEvenue 1971, 70-71; Von Rad 1961, 128; Jacob 1934, 246 ("die vollkommenste Illustration zu dem Prinzip der Talion"); Pedersen 1964 (1926), 397.

<sup>3</sup> Von Rad 1961 (1956), 129; comp. Westermann 1974, 469; Stachowiak 1981, 404; Wenham 1987, 193-194.

seems to insist on the holiness of all human life, made in God's image. Not only the victim, but also the murderer are made in God's image. How can man be allowed to destroy this image? The usual answer has something of an escape: In killing somebody, the murderer has already destroyed God's image in himself.

A slightly different translation eases the tensions and suits the context better. We propose to read: "Who sheds the blood of man, for man shall his blood be shed, because God<sup>4</sup> made that man in his image". The major difference is the rendition of the phrase בְּאָדָם by "for man" instead of "by man". The main implication is that in this phrase, the term "man" no longer refers to the executioner of the capital punishment, but rather to the victim and to human beings in general. The second part of the verse explains it: The punishment is imposed because a human being is killed, and human beings are created in the image of God.

In the following lines we will defend this translation and show how it functions in its immediate context. We will first turn to the Hebrew text and then to its Greek translation which offers the earliest interpretation of the verse.

## 1. The Hebrew Text

a. Working with the hypothesis of a correct Hebrew version, one has to explain the meaning of the preposition ב in בְּאָדָם. In modern grammars, it is usually considered to be instrumental and Gen 9:6 is presented as a model.<sup>5</sup> Most commentaries adopt this interpretation. A.Dillmann,<sup>6</sup> followed by B.Jacob,<sup>7</sup> refers to parallel cases in which the instrument is a person: Hos 1:7 (I will deliver them **by** the Lord); 12:14 (By a prophet the Lord brought Israel up from Egypt and **by** a prophet he was preserved); Ps 18:30 (By thee I can crush a troop; and **by** my God I can leap over a wall); 1 Sam 28:6 (The Lord did not answer ... **by** the prophets); Is 45:17 (Israel is saved **by** the Lord).

Among Dillmann's references, only Is 45:17 contains a passive verb. That turns it into the best parallel to Gen 9:6 where the form of the verb יִשָּׁךְ is also passive. However, an instrument normally presupposes a personal agent to use it. In the example: "Israel is saved by (-ב) the Lord", the Lord is that agent. He saved Israel. The instrument by which He performed this liberation is not explicitly mentioned.

In his study on the ב-*instrumenti* in the Pentateuch, Soisalon-Soininen adduces Gen 12:3 and the parallel passages in which the *niphal* or the *hitpaal* of בִּיךְ are used with the preposition ב. He draws special attention to those cases in

<sup>4</sup> We propose to read אֱלֹהִים as the subject of the phrase. Since this option is not directly influencing the argument developed in this contribution, we do not further discuss it here.

<sup>5</sup> Ges-K §121f; Jotun §132e; Williams §245; comp. Meyer §109; Waltke-O'Connor §11.2.5.d. See also Gesenius 1987, 120 and Soisalon-Soininen 1987, 126.

<sup>6</sup> Dillmann 1892, 155.

<sup>7</sup> Jacob 1934, 246.

which, according to him, it is said that the nations will be blessed by Abraham and his seed.<sup>8</sup>

The interpretation of the examples given by Soisalon-Soininen is more complicated than the author's comments suggest. The voices in which the verb בִּרְךְ is used are probably to be rendered in the reflexive mood rather than in the passive, and the preposition ב may not refer to Abraham as the instrument by which the nations bless themselves, but rather to Abraham as their model.<sup>9</sup>

b. Comparing Gen 9,6 with Is 45,17, one might propose another solution. In both cases, the ב then does not seem to introduce an instrument but rather the personal agent connected with the passive verb:<sup>10</sup> the murderer will be killed by man. F. Delitzsch preferred this interpretation, referring to Num 36:2; Job 27:15; Hos 14:4.<sup>11</sup>

When one accepts this proposition, one has to admit that the grammatical construction is rather exceptional. Indeed, as a rule, in the case of a passive verb, the efficient cause or the personal agent is not named. When it is, it is attached to the passive verb by the preposition ל, and more rarely by מן or ב.<sup>12</sup> In any case, the translation remains the same as for a ב -instrumentalis: "by man".

Although exceptional, this translation cannot simply be discarded. When one accepts it, one should perhaps also adopt Diebner and Schult's suggestion saying that the following subordinate sentence does not give the reason for the death penalty, but rather the reason why man is appointed as its executioner: he is created in the image of God.<sup>13</sup> That allows him to act as God's representative and to require a reckoning from those who shed human blood.

It is more difficult to accept Cassuto's statement that other suggested explanations of בְּאָדָם do not accord with the simple sense of the text.<sup>14</sup> Which are these discarded interpretations? Cassuto does not mention them. In the following lines we draw the attention to two of them, found in modern commentaries.

c. The preposition ב may be used in the sense of "among". In this sense it can be connected with אָדָם, e.g. Micah 7:2: "There is none upright among men (בְּאָדָם)"<sup>15</sup> Van Selms<sup>16</sup> finds another example of this use of the prefix in Gen

<sup>8</sup> Soisalon-Soininen 1987, 126: Gen 18:18; 22:18; 26:18; 28:14.

<sup>9</sup> For a survey of the discussions concerning this topic, see Westermann 1981, 175.

<sup>10</sup> See Meyer §109.3 whose only example of this use of the prefix ב is Gen 9:6.

<sup>11</sup> Without argumentation, Dillmann discards these passages which were earlier adduced by F. Delitzsch. König 1897, §106 adds Dt 33:29; Is 45,17.

<sup>12</sup> Ges-K §121f, Jöton §132c.

<sup>13</sup> Diebner-Schult 1974, 4, with reference to Jutta Schult. This makes superfluous the attempt of Wöller 1982, 637-638 who suggests that the כִּי in Gen 9:6 should be rendered by "although".

<sup>14</sup> Cassuto 1964 (1949), 127.

<sup>15</sup> Ges-K §119i.

9:6. According to him, the verse is to be understood as follows: "He who sheds the blood of man among men (that is before witnesses), his blood will be shed." We will see that the author has predecessors among the early Jewish interpreters.

A problem with this proposal is that it joins the phrase בְּאִדָּם with the first line of the verse. This interrupts its chiasmic structure. Moreover, it should not be overlooked that the prefix ב, used with the verb שָׁפַךְ may introduce the place in or upon which blood has been shed,<sup>17</sup> but hardly ever the group of people among or before whom this happened.

d. A different and more plausible interpretation is provided by J. Pedersen and C. Brockelmann. They list Gen 9:6 with a series of texts in which the preposition is called a ב-*pretii*.<sup>18</sup> In this option, the translation should be the one we proposed in the introduction: "Who sheds the blood of a man, for (or because of) that man shall his blood be shed".

In support of this view, It should be stressed that this ב-*pretii* occurs in Dt 19:21, a text which like Gen 9:6 deals with the principle of talion: "It shall be life for (ב) life, eye for (ב) eye ..." It may also be noted that in this hypothesis, the suggestion of Diebner-Schult mentioned above is no longer to the point.

An important implication of the first three options discussed above is that there the אִדָּם in question is a third party, not mentioned in the first line of the verse. It is not the victim nor the murderer, but the witness of the crime or the executioner of the death penalty. In the final option, which should be preferred, it is the victim.

The context favours this view. Indeed בְּאִדָּם at the beginning of the second line is immediately preceded by הַאִדָּם at the end of the preceding line where it obviously refers to the victim: whoever sheds the blood of man (הַאִדָּם), בְּאִדָּם his blood will be shed. Normally, when a word at the end of a subordinate clause is repeated at the beginning of the immediately following main clause, it keeps the same meaning.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Van Selms 1967, 123.

<sup>17</sup> Examples displaying the verb in the passive form occur in Dt 19:10 and Num 35:33. These texts refer to blood shed by the Israelites "in their land". Comp. Ez 22:3. Even when one wishes to understand "their land" as meaning "their people", the emphasis is not on witnesses, but on the pollution of the land or people

<sup>18</sup> See Brockelmann 1956, §106: Gen 47:17; Hos 3:2; Is 7:23; Gen 9:6; 2 Sam 23:7; Gen 29:20; Is 40:2; 42:20. Other examples in Genesis are legion: Gen 23:9; 29:18; 30:16; 33:19; 34:15; 37:28. Special attention should be given to Deut 19:21 and its principle of talion. This example is not given by Brockelmann, but it is emphasized by Pedersen 1926, 397.533-4 who compares it with Gen 9:6 and adds 1 Kgs 16:34 and further refers to Lam 1:11; Neh 5:15. See the reaction of Gispén 1974, 295-296. The ב-*pretii* can assume the meaning "because of", "on account of". Examples can be found in Gen 18:28 (not passive: will you destroy because of fifty?; comp Lam 2:19: who faint for hunger); Ps 69:7 (Let not be brought to shame through me). In these instances, ב is synonymous with בְּעִבְרִי.

<sup>19</sup> Pedersen 1926, 533-534.

Moreover, if Gen 9:6 reflects the principle of talion, then it does not have to define the identity of the executioner of the punishment. It simply has to mention the crime and to state that the punishment will be exactly equal to it. The classical phrasing is: "a tooth for (ב) a tooth" (Dt 19:21). In Gen 9:6 the crime is the murder of man. The logic of the principle of talion demands that the verse prescribes that "for" or "because of" that man's death, the murderer should be killed. We will see that this is exactly how the Septuagint understood the passage.

## 2. Early Translations and Interpretations

a. Apart from the Septuagint, most of the early translations based on the Hebrew do not seem to accept the ב-*pretii* in Gen 9:6. Targum Onkelos reads: "He who sheds the blood of man before witnesses, by sentence of the judges shall his blood be shed".<sup>20</sup> This translation obviously made it clear that murder was to be punished by a properly constituted court, on the evidence of witnesses. It thus gave the prefix ב a double interpretation: first as a particle meaning "among" or "before", and second as an indication of a *causa instrumentalis* or *causa efficiens*. This suggests that it translated באדם twice: "before witnesses", and: "by the judges", attaching the first rendering at the end of the first line, and the second at the beginning of the second line.

Targum Pseudo-Jonathan adopts the same line of thought but adds: "He who sheds (it) without witnesses, the Master of the world will require a reckoning from him, on the day of the final judgment".<sup>21</sup>

Targum Neophyti remains closer to the Hebrew.<sup>22</sup> It obviously interprets the preposition ב as referring to the agent: על ידי בר נש "by the hands of a son of man".

b. The Book of Jubilees offers an early translation as well as an interpretation of Gen 9:6. The translation preserved for us is Coptic and rather late. It appears to follow the Hebrew closely.<sup>23</sup> The interpretation is interesting. Noah addresses his children and warns them against murder. He fears that after his death, they will again shed human blood and therefore be destroyed from the earth: "Who sheds man's blood, and who eats the blood of any flesh, they will all be destroyed from the earth".<sup>24</sup> No human agent is mentioned as the executioner of this penalty. Furtheron, Abraham returns to the topic. He reformulates the idea

<sup>20</sup> Grossfeld 1988, 58 and Sperber 1959, 13 observe that mss Men do not have the phrase "before witnesses, by a sentence of the judges".

<sup>21</sup> Le Déaut 1978, 129-131.

<sup>22</sup> Diez Macho 1968, 48-49.

<sup>23</sup> Jubilees 6:8.

<sup>24</sup> Jubilees 7:27. See Berger 1981, 366. Note that Gen 9,6 and 9,4 are taken together.

of Gen 9:6 in its shortest talion form: "Blood for blood".<sup>25</sup> This early interpretation, dating from the second century BC, stands very close to that of the Septuagint.

c. Among the other early commentaries the Midrash *Genesis Rabbah*<sup>26</sup> merits our attention. It offers a list of possible interpretations: בַּאֲדָם can be appended to the first line which is then to be translated as follows: "Who sheds man's blood by man", that is he who slays by means of another person; the same construction can be translated differently and applied to the murder of an embryo: "Who sheds the blood of man within (another) man", or it can be applied to the strangling of a person: "Who sheds the blood of man (while retaining it) within man". בַּאֲדָם can also function as an introduction to the second line. In that case, the midrash emphasizes the singular: "by one man", that is by one judge or on the testimony of one witness. בַּאֲדָם can also be read as בּוֹא אָדָם "when man comes (for final judgment) his blood shall be shed". A similar list of possibilities is given in the Talmud B. Sanh 57b.

Together with the Book of Jubilees, the Septuagint offers the earliest interpretation of the Hebrew Genesis. Because of its authority, the Greek translation merits a separate treatment.

### 3. The Greek Translation

a. First of all, it may be useful to render the Greek translation of the second line of the verse in a parallel alignment with the Hebrew:

|            |                   |
|------------|-------------------|
| בַּאֲדָם   | ἀντὶ . . .        |
| דָּמוֹ     | τοῦ αἵματος αὐτοῦ |
| יִשְׁפָּךְ | ἐκχυθήσεται       |

Two observations are to be made: First, the Greek has no equivalent to אָדָם. Second, the translator understood the prefix ב not as an instrumental or causal ב<sup>27</sup>, but rather as a ב-*pretii*, rendering it by ἀντὶ: "For (ἀντὶ) his blood, he (or it) will be shed". For a comparison, we may refer to Dt 19:21 where, in a similar context, ב-*pretii* is also translated by ἀντὶ: "... a tooth for a tooth".

Several commentators deem that in this passage the LXX is corrupt. Most often, no argumentation is given.<sup>28</sup> Theoretically, a number of diverging

<sup>25</sup> Jubilees 21:20. See Berger 1981, 433 who compares Abraham's views with the stela of Nicivibus from about 200 BC.

<sup>26</sup> Neusner 1985, 15-16; Freedman 1977, 279-280 (whose rendering appears to be more faithful).

<sup>27</sup> About the ב*instrumenti* and its rendition in the Greek Pentateuch, see Soisalon-Soininen 1987, 116-130.

<sup>28</sup> See the commentary of the Septuagint by Harl 1986, 141. Compare with Soisalon-Soininen 1987, 126, who suggests that the translator must have read דָּמוֹ instead of דָּמוֹ בַּאֲדָם. Without any reference to the LXX, Westermann 1974, 617 notes that בַּאֲדָם is missing



scenarios may be proposed in order to explain the omission: The eye of the translator jumped from the final two characters in **בָּאָדָם** (man) to the immediately following identic characters **דָּם** (blood). However, in that case, LXX would have translated **בָּאָדָם** omitting **דָּם**. In fact, the translator obviously rendered **בָּדָם**<sup>29</sup> omitting **אָדָם**. Perhaps the eye of the translator wandered from **אָדָם** at the end of the first line to **אָדָם** at the beginning of the second. However, in that case he would most probably have omitted not only the second mention of **אָדָם**, but also its prefix **בְּ**.

It is not a priori excluded that the translator worked with a defective Hebrew manuscript copied with the help of oral communication during which the 'aleph' in **בָּאָדָם** may have dropped out. The immediately following **דָּם** may then have been omitted through haplography.

It is theoretically also possible that LXX preserved the more original text. In the MT, **אָדָם** may have been added in the beginning of the second line by later scribes who wished to state explicitly that the Lord was not to be the avenger.<sup>30</sup> However, this leaves us with an original text devoid of its perfect chiasmic structure.

b. A comparison with other omissions or "minuses" in the Greek version of Genesis leads us to a more plausible scenario. The Septuagint of Genesis displays only a small number of minuses.<sup>31</sup> Many of them are particles<sup>32</sup> or personal pronouns<sup>33</sup> which are not relevant for our case. More rarely, verbs, substantives, expressions or full sentences are omitted. Most of these minuses appear to be due to the translator who tried to avoid repetitions or redundancies.

We first give two examples taken from the longer minuses. Gen 31:51-52 is to a large extent a repetition of verse 48, and the end of 31:34 repeats an idea taken from 31:33. The first case may perhaps be considered as a repetitive resumption, functioning as a literary device allowing an editor to insert some remarks.<sup>34</sup> However, this did not interfere with the translation since the translator obviously knew the insertion which he duly translated. The second case is different. Here the repetition is part of the narrative style, slightly abbreviated by the translator.

A similar translation technique can be discerned in several cases in which single substantives or verbs are omitted in the Greek version. In the eye of the

---

in the Vulgate. In the more recent commentaries, the most explicit treatment of the LXX version is perhaps to be found in Gispén 1974, 295, who refers to Dillmann's argumentation (1892, 153), but renders it incorrectly.

<sup>29</sup> See Dillmann 1892, 153.

<sup>30</sup> Ehrlich 1968, 40 seems to suggest this, although he proposes to erase **בָּאָדָם** as a whole, including the prefix.

<sup>31</sup> See Cook 1986, 98-100.

<sup>32</sup> The particle **וְ** is omitted about 50 times.

<sup>33</sup> Including the prefixed forms of the pronoun, about 30 omissions can be noted.

<sup>34</sup> See Blum 1984, 136-137.

translator they simply repeated words or ideas expressed in the immediate context. For a rather common example we may refer to 19:9 where the Hebrew has: "And they said: 'Stand back!' And they said ..." The Greek omits the second attestation of the verb "and they said".

Another example is more directly related to Gen 9:6. In the Hebrew version of Gen 1:27 the first two lines display a nice parallelism. The second line begins with the word with which the first line ends:

And God created man in his image,  
in the image of God he created him.

The Greek omits the first occurrence of בְּצַלְם (in his image) and renders the verse as follows:

And God created man,  
in the image of God he created him".

As in the former cases, the translator seems to have intended to avoid redundancies. For him, "his image" is "the image of God". The notion is not to be repeated. The fact that the omission disturbed the parallelism of the Hebrew does not seem to have bothered him.

A similar reasoning may explain the Greek text in 9:6. We already noted that in this verse the Hebrew displays an even more pronounced parallelism. The first line ends with אָדָם and the second begins with אָדָם. For the translator, in both instances this noun referred to the same reality: "man", or "mankind". Therefore, in his opinion, this word did not need to be repeated. He kept its attestation in the first line where it is emphasized. Indeed, the phrase in question explicitly deals with the blood of man, not with the blood of animals.

c. Apart from the redundancy, how did the translator understand the Hebrew? Given his interpretation of the preposition as a *ḥ-pretti*, one might have expected him to have read the Hebrew along the lines we proposed above: "Whoever sheds the blood of man, for that man (that is the victim), his blood (that is the blood of the murderer) shall be shed". With the elimination of the second mention of "man" in order to avoid a redundancy, his translation then should have run somewhat as follows: ὁ ἐκχέων αἷμα ἀνθρώπου, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐκχυθήσεται.

However, this is not how his translation sounds: ὁ ἐκχέων αἷμα ἀνθρώπου, ἀντὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ ἐκχυθήσεται.. The grammatical structure of this sentence is rather difficult. It leaves the verb of the second clause without explicit subject. How is it to be explained?

The translator apparently chose to find a strong parallelism in the Hebrew, identifying both the "man" and the "blood" in the second line with their counterparts in the first. For the translator, the second line not only spoke about the same "man", but also about the "blood of that man". Literally he appears to have understood the Hebrew to read: "whoever sheds the blood of man, for that man (that is for) his blood, it (that is the blood of the murderer) is to be poured

forth." This elliptical form of speech found here, was not uncommon in Biblical Hebrew,<sup>35</sup> and it became even more *en vogue* in early Jewish writings.

This reading implies a repetition as well as a rather forced grammatical structure in the second line in which "his blood" functions as an apposition to "that man". The translator must have felt it necessary, not only to avoid the repetition, but also to emend that grammatical construction. Therefore he replaced "for the man his blood" by "for his blood".

It should be noted that the translator behaved in a similar way in Gen 9:5, the immediately preceding verse. There he also omitted part of the sentence and found an apposition where the Hebrew does not necessarily have it. We first render the verse with the words of the RSV: "For your lifeblood I will surely require a reckoning; of every beast I will require it **and of man; of every man's brother** I will require the life of man".

In a parallel alignment the marked part of the verse looks as follows:

|         |                               |
|---------|-------------------------------|
| וּמִדְּ | καὶ ἐκ χειρὸς                 |
| אָדָם   | ἀνθρώπου                      |
| וּמִ    | - - -                         |
| שָׂרָא  | - - -                         |
| יָצִיק  | ἀδελφοῦ (αὐτοῦ) <sup>36</sup> |

The translator obviously considered the phrase to be redundant, and therefore left out two words which according to him repeated the preceding two. Also, he read ἀδελφοῦ (αὐτοῦ) as an apposition to ἀνθρώπου. The similarity with verse 6, where the translator omitted אָדָם and parsed τοῦ αἵματος αὐτοῦ as an apposition, is remarkable.

#### 4. Early Translations and Interpretations

a. The Septuagint's interpretation of Gen 9:6 was adopted by the *Vetus Latina*: "Qui effuderit sanguinem hominis, pro sanguine illius effundetur". The same version is found in the *Questiones et solutiones in Genesim* of Philo. Pseudo-Augustinus adds "anima (hominis) (illius)", Hilarius: "anima eius", and Hieronymus: "sanguis illius".<sup>37</sup> Both Philo and Ambrosius feel the need to defend their version saying that there is no error in it. Ambrosius explains that the murderer ("ipse") is poured out as if it were his blood ("quasi sanguis").<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Waltke-O'Connor 1990, §11.4.2 and 11.4.3.

<sup>36</sup> The prehexaplaric mss do not seem to have the pronoun. M adds it in the margin. The Syrohex. as well as mss 57 and 413 provide it with an asterisk.

<sup>37</sup> Fischer 1951, 126-127.

<sup>38</sup> Noe 98 (482,8).

Philo suggests that the soul of the murderer imitates the mortal body in being corrupted, that is dissolved.<sup>39</sup>

Several later translations seem to bring the text closer to the Hebrew, not by reinsertion of the phrase "for man" or "by man", but by an explicit mention of the subject of the passive verb: "for his blood (that is the blood of the victim) his blood (that is the blood of the murderer) will be shed".<sup>40</sup>

b. Of course, the early commentaries following the Greek text or the Latin versions greatly differ from those following the Hebrew. Attention is given to man made in the image of God and to the murderer's punishment but not to its executioner who is not even mentioned in the Bible text on which these commentaries are based.

The first and only Greek comment before the 5th century A.D. is that of Epiphanius in his work against the heretics. He gives a free rendering of Gen 9,3-6 in an argument against Audianus. His basic point is that man is made in the image of God, even after the Flood. In his quotation of verse 6 he makes explicit the subject of the second sentence adding τὸ αἷμα αὐτοῦ. At the end of the verse he returns to the preceding verse insisting on the fact that God will require a reckoning for the blood of man that is shed.<sup>41</sup>

We already referred to Philo's and Ambrosius' comments. A further note may be added on Irenaeus who is the first among the Latin Fathers to deal with the passage. In his *Adversus Haereses* he quotes Gen 9:6a in a series of texts related to the effusion of the blood of the innocent. His point is that these crimes will be recapitulated and vindicated in the death and resurrection of Christ.

Several authors, among them Theodoretus,<sup>42</sup> use Gen 9:6 in a Trinitarian context, drawing the attention to the end of the verse where it is said that "I made man in the image of God". This translation suggests that a distinction should be made between the divine person who creates and the divine person whose image is taken as a model.

The conclusion is that the Greek text, as well as the translations and the early commentaries based upon it, do not find in Gen 9:6 any mention of the responsibility given to man concerning the death penalty. The emphasis is on the principle of talion applied to the case of murder.

## General Conclusion

The common interpretation of Gen 9:6 which reads "Whoever sheds the blood of man, by man shall his blood be shed" cannot simply be discarded as incorrect. Nevertheless, the earliest interpretation found in the Septuagint

<sup>39</sup> *Quaestiones et solutiones in Gen.* 61.

<sup>40</sup> Thus the Ethiopic, the Arabic and the Armenian texts; see Wevers 1974, *sub loco*..

<sup>41</sup> *Panarion*, 70,3,6.

<sup>42</sup> Θεραπευτική 63. Compare with Philo and the role attributed to the logos.

strongly suggests a different translation: "Whoever sheds the blood of man, because of man his blood shall be shed, for God made man in his own image". This reading eases the tensions with the context in which God reserves for himself the right to require a reckoning for the human blood that is shed.<sup>43</sup> Man is not explicitly empowered to execute death penalty. The verse simply states that the punishment of the murderer will be exactly equal to his crime. The reason for this harsh verdict is that man is the image of God. Also, God is the only one who is entitled to evaluate the adequacy of His image in man.

### Bibliography:

- Berger, K. *Das Buch der Jubiläen*. JSHRZ 2/3. Gütersloh: Mohn, 1981.
- Blum, E. *Die Komposition der Vätergeschichte*. WMANT 57. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1984.
- Brockelmann, C. *Hebräische Syntax*. Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956.
- Cassuto, U. *A Commentary on the Book of Genesis 2*. Jerusalem: Magnes, 1964.
- Cook, J. "The Exegesis of the Greek Genesis". In *VI Congress of the IOSCS*, edited by C.Cox, 91-125. SBLSCSS 23; Atlanta G.: Scholars, 1987.
- Diebner, B. and Schult, H. "Das Problem der Todesstrafe an Tier und Mensch in Gen 9:5-6." *DBAT* 6 (1974) 2-5.
- Diez Macho, A. *Génesis*. Neophyti 1. Madrid: CSIC, 1968.
- Dillmann, A. *Die Genesis*. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch. 6th ed. Leipzig: Hirzel, 1892.
- Ehrlich, A.B. *Genesis und Exodus*. Randglossen zur hebräischen Bibel 1. Reprint Hildesheim, Olms, 1968. Or ed. Leipzig, 1908.
- Fischer, B. *Genesis*. Vetus Latina Beuron 2. Freiburg: Herder, 1951-1954.
- Gesenius, W. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch* 1. 18th ed. Berlin, 1987.
- Gispén, W.H. *Genesis* 1. COT. Kampen: Kok, 1974.
- Grossfeld, B. *The Targum Onqelos to Genesis*. The Aramaic Bible 6. Edinburgh: Clark, 1988.
- Freedman, H. *Genesis*. The Midrash Rabbah 1. London: Soncino, 1977.
- Harl, M. *La Genèse*. La Bible d'Alexandrie 1. Paris: Cerf, 1986.
- Jacob, B. *Das erste Buch der Tora. Genesis*. Reprint New York: Ktav. Or ed. Berlin: Schocken, 1934.

---

<sup>43</sup> Compare with the story of the murderer Cain in Gen 4,15, where the Lord puts a mark on him "lest any who came upon him should kill him" (RSV).

- Joüon, P. *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rome: Inst. bibl., 1923.
- Kautzsch, E. W. *Gesenius' Hebräische Grammatik*. 28th ed. Leipzig: 1909. Engl ed. Oxford: Clarendon, 1910.
- König, Fr.E. *Historisch-comparative Syntax der Hebräischen Sprache*. Historisch-kritisches Lehrgebäude der Hebräischen Sprache 2/2. Leipzig: Hinrich, 1987.
- Le Déaut, P. *Genèse*. Targum du Pentateuque 1. SC 245. Paris: Cerf, 1978.
- McEvenue, S.E. *The Narrative Style of the Priestly Writer*. AB 50. Rome: Bib Inst., 1971.
- Meyer, R. *Hebräische Grammatik*. Sammlung Göschen 763. 764. 5765. 4765. Berlin: de Gruyter, 1966-1972.
- Neusner, J. *Genesis Rabbah. A New American Translation 2*. Brown Judaic Studies 105. Atlanta G.: Scholars, 1985.
- Pedersen, J. *Israel. Its Life and Culture 1-2*. Oxford: Cumberlege, 1926.
- Skinner, J.S. *Genesis*. ICC. Edinburgh: Clark, 1910.
- Soisalon-Soininen, I. "Die Wiedergabe des  $\aleph$  *instrumenti* im griechischen Pentateuch, 1983," in *Studien zur Septuaginta-Syntax*. AASF B 237. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1987.
- Stachowiak, J. "Der Sinn der Noachitischen Gebote," in *Congress Volume Vienna 1980*, edited by J.Emerton, 395-404. VTS 32; Leiden: Brill, 1981.
- Van Selms, A. *Genesis 1*. POT. Nijkerk, Callenbach, 1976.
- Von Rad, G. *Genesis. A Commentary*. OTL. 3d ed. London: SCM, 1963.
- Waltke, B.K. & O'Connor, M. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Wenham, G.J. *Genesis 1-15*. WBC 1. Waco, Texas: Word Books, 1987.
- Westermann, C. *Genesis 1-11*. BKAT 1/1. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1974.
- Westermann, C. *Genesis 12-36*. BKAT 1/2. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1981.
- Wevers, J.W. *Genesis. Septuaginta Göttingensis 1*. Göttingen, Vandenhoeck, 1974.
- Wöller, U. "Zur Übersetzung von *ki* in Gen 8:21 und 9:6". ZAW 94 (1982) 637-638.

# **Gospel Exegesis from a Semitic Church: Ephrem's Commentary on the Sermon on the Mount**

Carmel McCARTHY  
University College Dublin

## **Background to Chester Beatty Ms 709, Additional Folios**

One of the earliest and more complex areas of New Testament textual criticism is concerned with the Diatessaron of Tatian. While it cannot be determined with certainty from the surviving evidence whether this Gospel Harmony was originally compiled in Greek or Syriac,<sup>1</sup> it is generally accepted that it came into use towards the end of the second century in the Syriac speaking church of Edessa, and that it succeeded in maintaining its position there right into the fifth century. One of the reasons for uncertainty as to its original form is due to the fact that Theodoret, who was bishop in upper Syria in A.D. 423, destroyed all the copies of the Diatessaron that he could find (about 200), in an attempt at eliminating all possible corruption which might derive from use of this work, since Tatian had been deemed heretical in his later years. However, a most important witness to Tatian's Diatessaron is contained in a commentary written in Edessa by St. Ephrem about two hundred years after Tatian's death (c.370 A.D.). While the Diatessaron had been translated into many languages, including Arabic and Persian in the East, and Latin, Medieval Dutch, Old English and Old Italian in the West, and has undergone various

---

<sup>1</sup> The Dura Europos parchment is the only extant fragment of the Diatessaron itself, interestingly enough written in Greek! Dated from before the fall of the Dura Europos fortress town to the Persians in A.D. 256-7, it covers two verses from Mt 27:56-7 and parallels in fragmentary fashion, since the left-hand margin of the vellum is damaged. It was edited by C.H. Kraeling in *Studies and Documents*, vol. iii, London 1935. A literal translation of the fragment shows how words and phrases from all four gospels were interwoven.

transformations and adaptations in the process, New Testament textual scholars estimate that "all these versions with their variants cannot compare in textual value with the witness of Ephrem's commentary".<sup>2</sup>

As recently as the autumn of 1957, access to this Commentary of Ephrem on Tatian's Diatessaron was possible only through the Armenian translation, a critical edition of which was first prepared by the Benedictine scholar, Dom Louis Leloir in 1953.<sup>3</sup> The Syriac original of Ephrem's commentary was thought to be forever lost, and attainable only through the rare fragments of it cited by later authors. The acquisition by Sir Chester Beatty in 1956 of a very fine vellum manuscript (Chester Beatty Ms 709), subsequently identified as containing the Syriac text of Ephrem's commentary was, therefore, a cause of great excitement.

Since Leloir had only recently published the first critical edition and Latin translation<sup>4</sup> of the Armenian version of the commentary, it was only natural that he should have been asked to prepare this unique Syriac manuscript for publication too. By 1963, the task of publishing this manuscript, together with a Latin translation, was completed.<sup>5</sup> Leloir was very impressed by the manuscript which he dated towards the end of the 5th century, or at the latest, the beginning of the 6th, some 150 years after its composition in Edessa by Ephrem..

But further surprises were in store. The manuscript published by Leloir in 1963 contained significant lacunae. The sections commenting on the end of Matthew's infancy narrative, and the earliest parts of Jesus' public life, including his baptism, his temptations, the call of the first disciples, the wedding feast of Cana, the healing of the paralytic, the sermon on the mount and the mission discourse to the disciples, were among the main incidents that were lacking, as well as a section commenting on part of the last supper. In 1966 Pedro Ortiz

---

<sup>2</sup> K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament*, (English Translation: E. F. Rhodes), Leiden: Eerdmans/Brill 1987, pp.188-189. See also B. M. Metzger, *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption and Restoration* (2nd ed.) Oxford: Clarendon Press 1968, pp. 89-92, B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, Oxford 1977, pp.10-36, and L. Leloir, "Le Diatessaron de Tatien et son commentaire par Éphrem", *La Venue du Messie: Messianisme et Eschatologie*, E. Massaux (ed.), Recherches Bibliques 6, Bruges: Desclée de Brouwer 1962, pp.243-260. F. Kenyon gives a useful summary of the origin of the Diatessaron and other early Syriac Versions in his work *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, London: Eyre and Spottiswoode 1958, pp.220-232, provided it is remembered that this work predates the discovery of the Chester Beatty MS 709.

<sup>3</sup> L. Leloir, *S. Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant* (version arménienne) CSCO 137. Louvain 1953.

<sup>4</sup> L. Leloir, *S. Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant* (Latin Translation) CSCO 145. Louvain 1954.

<sup>5</sup> L. Leloir, *Commentaire de l'évangile concordant. Texte syriaque (MS Chester Beatty 709)*. Chester Beatty Monographs 8. Dublin: Hodges Figgis and Co. 1963.



Valdivieso published a stray folio which is currently located in Barcelona,<sup>6</sup> containing comment on the end of Luke's Benedictus and initial comments on Jesus' conception and birth according to Mt 2, which fits word for word at the beginning of the first significant lacuna of Ms 709. There was some debate and doubt concerning the exact relationship between this stray folio and Ms 709, even though it visually represented the same type of script and continued in the same style.

But even more amazing was the acquisition in 1984 and 1986 respectively, of a total of 41 more folios of this same manuscript by the Trustees of the Chester Beatty Library, under the chairmanship of Kevin J. Cathcart, Professor of Near Eastern Languages at University College, Dublin.<sup>7</sup> These additional folios fit exactly after the Barcelona folio, and contain the missing sections mentioned above, from the end of Matthew's infancy narrative through to Jesus' mission discourse and his meeting with Martha and Mary. They exhibit the same script and style as the Barcelona folio. The discovery of these 41 folios means that most of the original codex has been reassembled. This discovery also confirmed retrospectively that the Barcelona folio was indeed part of the very same manuscript. Professor Cathcart has suggested that there are probably less than 30 folios still to be tracked down.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> P. Ortiz Valdivieso, "Un nuevo fragmento siríaco del Comentario de san Efrén al Diatésaron (PPalau-Rib. 2)", *StPapyr* 5 (1966) 7-17.

<sup>7</sup> K. J. Cathcart, "The Biblical and Other Early Christian Manuscripts of the Chester Beatty Library", in *Back to the Sources, Biblical and Near Eastern Studies in honour of Dermot Ryan*, edited by K. J. Cathcart and J. F. Healey, Dublin: Glendale Press 1989, pp.137-138. Plates VIII to XII (Commentary on Mt 2:1-16) on pp.155-159 are the first reproductions of any of these folios and illustrate the high quality of Ms 709. The 41 additional folios have been prepared for publication by Leloir, together with an accompanying Latin literal translation, and are in press at present.

<sup>8</sup> *Op. Cit.* p.138. While it is impossible to make any kind of accurate estimate because of the fact that there are differences from time to time in the length of the Syriac and Armenian texts, this number might be even slightly less. The 41 additional folios have greatly reduced the largest lacuna in Ms 709. In the case of the other significant lacuna (which runs from the end of §3 of Chapter XVIII through to the beginning of §4 of Chapter XXI) and contains Ephrem's comments on the Last Supper and the Passion, on the basis of a comparison of the amount of material contained in the Armenian translation for this lacuna, I would estimate that this gap covers about 19 to 20 folios. There are seven other small lacunae of about one folio each, and one slightly longer one of probably two folios, scattered throughout the manuscript (two lacunae in Chapter I and one each in Chapters II, III, IV, VII, IX and XVI). These yield a total of nine folios which, together with the block of 19/20 folios already mentioned, provide an estimate very close indeed to that indicated by Cathcart. Thus one can say that, with the 65 folios of the 1958 discovery, the 41 additional folios of recent times, and the Barcelona folio, we are now in possession of 107 folios of a manuscript which must have once contained about 136 folios.

## St. Ephrem in the Context of the Syriac Orient

Perhaps one of the greatest advantages in reading Ephrem's commentary in its original Syriac lies in the fact that it permits direct entry into the earliest phase of Syriac Christianity, of which St. Ephrem is undoubtedly one of the finest representatives. This earliest phase of Syriac Christianity is, to quote Sebastian Brock, "usually expressed in a manner much more characteristic of the Semitic - and biblical world out of which it grew".<sup>9</sup> Here one encounters a form of Christianity whose theological expression is as yet uninfluenced by the Greek philosophical tradition, but which uses thought forms that are in direct continuity with the Semitic world from which Christianity emerged. Syriac (the local Aramaic dialect of Edessa, the traditional birthplace of Syriac Christianity) and Galilean Aramaic, Brock maintains, would have been mutually comprehensible.<sup>10</sup> Indeed he suggests that the form of the Lord's Prayer used in Syriac churches today cannot be all that different from the words that Jesus himself must have uttered in first century Galilean Aramaic.<sup>11</sup>

Thus Brock characterises the Syriac literature of this period "as the sole surviving representative of a genuinely Semitic Christianity".<sup>12</sup> He describes the two major authors of this fourth century, Aphrahat and Ephrem, as offering "an essentially Semitic form of Christianity, quite different in many respects from the Christianity of the Greek and Latin speaking world of the Mediterranean littoral".<sup>13</sup> Perhaps a simple way of distinguishing this form of Christianity might be to characterise its approach as being primarily symbolic and synthetic, whereas the Greek approach soon demonstrated a more philosophical and analytical character. The Syriac speaking Churches were not

---

<sup>9</sup> S. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Michigan: Cistercian Publications Inc. 1987, pp. x-xi.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.x.

<sup>11</sup> It is difficult to see how one could opt for one of the two traditions of the Lord's Prayer as representing what might have been the original Aramaic, all the more so since the Lukan tradition is shorter, and both forms show the tendencies of their respective redactors! For a full analysis of the Aramaic dialects of this period see in particular the very thorough work of K. Beyer, *The Aramaic Language. Its Distribution and Subdivisions*, Translated from the German by John F. Healey, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, pp.34-40, as well as J.A. Fitzmyer's classification of Aramaic dialects in his work, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I, A Commentary*. Rome: Biblical Institute Press, Second, Revised Edition 1971, pp.22-23, n.60 and his article on "The Languages of Palestine in the First Century AD" in *CBQ* 32 (1970) pp.501-531.

<sup>12</sup> S. Brock, "An Introduction to Syriac Studies", in *Horizons in Semitic Studies: Articles for the Student*, ed. by J. H. Eaton, University Semitic Study Aids 8, University of Birmingham, 1980, pp.4-5.

<sup>13</sup> *Idem.*

directly exposed to hellenising influences until the fifth century, in the aftermath of the Chalcedonian and post-Chalcedonian controversies.

It is therefore important to reserve the term *Syriac Orient* for specifying that earliest flowering of Syriac speaking Christianity as yet essentially uninfluenced by either Greek or Latin thought forms. Brock is quite adamant in insisting that "to the familiar pair of Greek East and Latin West we should add a third component of Christian tradition... the Syriac Orient".<sup>14</sup> If early Syriac Christianity can "justly be described as the product of a creative and fruitful meditation upon Scripture",<sup>15</sup> then the person of Ephrem is by far its most eloquent spokesperson. It is no small statement on the part of Brock to have characterised Ephrem as certainly ranking "as the finest poet in any language of the patristic period",<sup>16</sup> while Robert Murray speaks of him in equally superlative terms as follows: "Personally I do not hesitate to evaluate Ephrem ... as the greatest poet of the patristic age, and perhaps, the only *theologian-poet* to rank beside Dante."<sup>17</sup> Even when Ephrem is expressing himself in prose, his poetic genius seeps through what has been termed "his involved and highly allusive Syriac".<sup>18</sup> It is not surprising therefore that there are some passages, even in his commentary, which are difficult to translate because they are charged with a variety of meanings which cannot be accommodated in a single English equivalent.

Given then the particularly Semitic character of early Syriac Christianity, it would seem appropriate, in making a selection from Ephrem's Commentary on the Diatessaron, that one should focus on his commentary on the Sermon on the Mount. For here we have in effect a Semitic church (in Edessa) commenting on a Semitic Gospel (Matthew).

---

<sup>14</sup> Brock, *The Syriac Fathers*, p.xxxiii.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.xv.12.

<sup>17</sup> R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom, A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge: University Press 1975, p.31.

<sup>18</sup> P. Robson, Ephrem as Poet" in *Horizons in Semitic Studies: Articles for the Student*, ed by J. H. Eaton, University Semitic Study Aids 8, University of Birmingham, 1980, p.34: "Ephrem the Syrien... was not only a very great poet and theologian, he was the foremost wielder of an involved and allusive Syriac which will not translate without a host of explanatory notes."

## The Sermon on the Mount: Overview of the Main Contents of Ephrem's Commentary <sup>19</sup>

### §§1-2 The Beatitudes and the Woes [cf. Mt 5:3-16; Lk 6:20-26]

- §1a SA Beatitudes (except *those who mourn* = S only)
- §1b S Application of *for my sake* to all the Beatitudes (short section)
- §2 SA Woes, and reflections on riches, light of the world, and salt

### §3 Christ fulfils the Law [cf. Mt 5:17-19]

- §3a S Fulfilment (in a positive sense of continuity, a short section)
- §3b SA The kind of fulfilment: going up to Jerusalem = passion

### §§4-15 The New Righteousness higher than the Old The Antitheses [Mt 5:20-48]

Ephrem introduces this section with Mt 5:39: *Turn the other cheek...* and then develops the contrasting themes of *Justice* and *Grace*

- §4 SA *Turn the other cheek...* and *Unless your righteousness ...* (5:20)  
(i.e. setting the scene for what follows)
- §5 SA *Do not kill...*
- §6 SA *Do not commit adultery ... Cut off your hand or foot...*
- §7-8 SA Reflections on the imagery of *cutting off limbs*
- §9-10 SA *Whoever calls his brother a fool* - adultery and calumny
- §11a S *Do not commit adultery* (a short section)
- §11b-15 SA Development of Themes of Justice and Grace, through reflections on *An eye for an eye ...* and *turn the other cheek...*

---

<sup>19</sup> The text for this section is contained in folios 16r - 24v of the additional folios, published by L. Leloir under the title: "S. Éphrem: Le Texte de son commentaire du Sermon sur la Montagne" in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Studia Ephemeridis Augustinianum 27, Rome 1988, pp.361-391. The paragraph headings throughout follow the division of the text as given by Leloir in this publication, which in turn follow that of his earlier edition of the Armenian text. The abbreviation S refers to the Syriac text, and that of A to the Armenian. S on its own indicates those passages which have no counterpart in the later Armenian translation. It is of particular interest that there are quite a number of such passages in this section of the commentary, as for instance, the commentary on the Lord's Prayer.

## §§ 16-17 Teaching on Prayer, Fasting, and Possessions [Mt 6:1-23; cf. Lk 11]

- §16a S Commentary on The Lord's Prayer (a long section)
- §16b SA *When you fast...*
- §17 SA *If the light in you is darkness... Where your treasure is...*

## § 18a Teaching on Trust in Divine Providence [Mt 6:25-34]

- §18a S *Do not be anxious about your life...* (a long section)

## §§18b-21 Do not judge [Mt 7:1-2f; Lk 6:31-37]

Do not give what is holy to the dogs [Mt 7:6].

Concluding comments [Mt 7:28-29]

- §18b SA *Do not judge*
- §19- 20 SA *To the one who has, will be given* [Mt 13:12; Lk 8:18]
- §21a SA *Do not give what is holy to the dogs...*
- §21b S *The crowds were astonished at his teaching...* (a short section).

The above overview should give an initial impression of the flow of the commentary. Ephrem begins with the Beatitudes, and then moves into a fairly lengthy section on the Antitheses. He then devotes his attention to teaching on Prayer, Fasting, Possessions and Divine Providence, and concludes with some comments on the theme of judging one's neighbour. The style of his commentary is very free. Sometimes he quotes a lot of gospel text with brief comment. Other times he will take off and develop his reflections and theology at length, with little or no gospel text serving as the immediate basis.

## The Beatitudes

§1 Ephrem begins with the Lukan setting of the scene, with the comment that Jesus was looking intently at his disciples (ܠܥܝܢܐ ܝܬܪܥܝܐ), and then quotes Lk 6:20: *He lifted up his eyes towards them*. Thus the opening lines of the commentary on the Beatitudes translate as follows:

When our Lord gave the beatitudes, he was looking intently at his disciples: *He lifted his eyes towards them* (Lk 6:20), *and began to speak: Blessed are the poor in their spirit* (Mt 5:3). *The poor* [are] those who become poor of their own volition. And lest they become exalted by this poverty, he said, *Blessed are the lowly* (Mt 5:5). (§1a).

Ephrem explains *The Poor in their spirit* as those who choose to become poor, those who despoil themselves voluntarily. St. Jerome's paraphrase is almost identical: "Those who through the Holy Spirit are voluntarily poor".<sup>20</sup> It is very unlikely that there could be any kind of literary dependence here, yet it is interesting to note how both highlight this element of a free choice. Ephrem then immediately links this beatitude to what must have followed next in the Diatessaron sequence: the meek or lowly, and by way of antithesis uses the theme of lowliness to counteract any false sense of pride that might result from those choosing to despoil themselves for the wrong reasons. From what we know of Ephrem's own life, it seems that he would have had no time for any exaggerated form of piety or excess.<sup>21</sup>

*Blessed are the lowly.* The sequence in which Ephrem comments on the next two beatitudes is that found in the Vulgate, in which verse 5 precedes verse 4. Suffice it to say at this point that the textual witnesses for this sequence, which invert the order of the traditional second and third beatitudes, include Codex Bezae [D], one of the best representations of the so-called Western text, and the Alexandrian minuscule 33.<sup>22</sup> It is also supported by the Old Syriac (Curetonian).<sup>23</sup> Then follows a series of *testimonia*, or parallel texts illustrating the quality of lowliness. It is worth quoting them to illustrate the ease with which Ephrem could call up a wide range of biblical texts on a particular theme: Num 14:12: *Moses was lowlier than the sons of his generation*; Is 66:2: *Whom shall I look at and where shall I dwell except in the lowly in spirit*; Ps 132:1: *Remember, O Lord, David, and his lowliness* and ending with a key gospel text: *Learn of me for I am gentle and lowly, and you shall find rest for your souls* (Mt 11:29).

<sup>20</sup> "Beati pauperi spiritu qui propter spiritum sanctum uoluntate sunt pauperes". S. Hieronymi Presbyteri Opera, *Commentarium in Matheum Libri IV*, Corpus Christianorum LXXVII, Bruges: Brepols 1969, p.24.

<sup>21</sup> Cf. J. B. Segal, *Edessa, The Blessed City*, Oxford: Clarendon Press 1970, p.88: "Ephraim is unlikely to have tolerated the excesses of ascetism and of self-mortification which too often were practised by the Christian solitaries of Mesopotamia".

<sup>22</sup> The textual witnesses also include the Old Latin mss b f and q, as well as Clement, Origen, Eusebius, Aphrahat, Hilary, Basil, Gregory of Nyssa, Jerome and Ammonius. F. W. Beare in his commentary: *The Gospel according to Matthew*, Oxford: Blackwell 1981, p.128, observes that such textual support "makes it certain that both readings were known in the second century". However, B.M. Metzger explains the decision of the United Bible Societies' Greek New Testament Editorial Committee in *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1975, p.12, as follows: "If verses 3 and 5 had originally stood together, with their rhetorical anthesis of heaven and earth, it is unlikely that any scribe would have thrust verse 4 between them. On the other hand, as early as the second century copyists reversed the order of the two beatitudes so as to produce such an antithesis and to bring πτωχοί and πρᾶξις into closer connection."

<sup>23</sup> F. C. Burkitt, Ed. *Evangelion daMepharreshe. The Curetonian Version of the Four Gospels*, Cambridge 1904, p.18. This section of Matthew is lacking in the Sinaiticus Ms (cf. A. Smith Lewis, *The Old Syriac Gospels*, London 1910).

Then follows Mt 5:4, *Those who mourn*, which is not present in the Armenian version. Ephrem interprets the mourning in question here as directed towards: "those who are at rest (a euphemism for the dead) because of their sins. They are like those who rejoice in their deep gloom." He then quotes Mt 8:12 to reinforce this rather paradoxical perspective: "*Weeping and gnashing of teeth will be reserved for them*"

Ephrem is not alone in understanding this mourning as related to sin. In the *Catena Aurea* of St. Thomas Aquinas for this verse, we find several of the Fathers quoted, whose interpretations are strikingly similar.<sup>24</sup> For instance, Ambrose is quoted as saying: "When you have done this much, attained both poverty and meekness, remember that you are a sinner, mourn your sins, as He proceeds, 'Blessed are they that mourn'. And it is suitable that the third blessing should be of those that mourn for sin, for it is the Trinity that forgives sin". St. Hilary's interpretation follows along similar lines: "Those that mourn, that is, not loss of kindred, affronts, or losses, but who weep for past sins", while that of Pseudo-Chrysostom extends the interpretation to include weeping for the sins of others (which is even closer to Ephrem's text): "And they who weep for their own sins are blessed, but much more so who weep for others' sins". Jerome's approach is also along these lines: "For the mourning here meant is not for the dead by common course of nature, but for the dead in sins and vices".

The fourth beatitude follows in the Matthean form: *Hungering and thirsting for righteousness*, which Ephrem immediately links with an appropriate quote from Am 8:11 to illustrate the direction in which he understands it: *hungering, but not for bread, and thirsting, but not for water, but rather for listening unto the word of God*. Righteousness or justice, a key concept in Matthew's gospel, is also one that has a high profile in Ephrem's writings and about which more will be said later. In this context here, the righteousness or *kenuta* (ܟܢܘܬܐ) in question, with its interpretation by Ephrem as a desire for living in conformity with the word (= will) of God, is not only in harmony with Matthew's understanding of righteousness in the sense of seeking a right relationship with God through fulfilling his will, but it also reflects how Ephrem is an heir to wider Jewish traditions and piety, in which righteousness was an ideal concerned with trying to live in total conformity with the will of God.<sup>25</sup>

The Matthean sequence is now interrupted by the next beatitude which is uniquely Lukan (6:21b): those who weep (ܠܡܢܥܝܢ, present participle), and is interpreted by Ephrem in line with what will emerge as one of his key themes throughout his entire commentary: the centrality of the passion of Christ and the fact that the Christian follows a crucified Christ. To illustrate the meaning of this beatitude he quotes Rom 8:17: *If one has suffered with him, one will be*

<sup>24</sup> *Catena Aurea, Commentary on the Four Gospels, collected out of the works of the fathers by S. Thomas Aquinas*. Vol. I, St. Matthew. Part I. Oxford: 1841, p.150. See also, M. F. Toal, (ed.) *The Sunday Sermons of the Great Fathers*, Vol. 4. London: Longmans 1963.

<sup>25</sup> Cf. F. Beare, *op. cit.* pp.130-131.

*glorified with him.* This break in the Matthean sequence to include this Lukan beatitude is of interest by way of illustrating what must have been the sequence in the original Diatessaron.

The fifth, sixth and seventh Matthean beatitudes then follow (the merciful, the pure in heart and the peacemakers), the latter two commented on by means of other appropriate scriptural passages from both testaments.<sup>26</sup> The eighth beatitude, those persecuted for the sake of righteousness (Քրիստոս), allows Ephrem develop his conviction of the role of suffering in the life of the Christian. He first cites Lk 21:12: *They will persecute you and hand you over*, followed by 2 Tim 3:12: *Those who wish to live in the righteousness (Քրիստոս) of Jesus Christ, will indeed be persecuted.* After referring to the fact that the apostles rejoiced in Acts 5:41 to suffer for the Lord, Ephrem concludes this paragraph with a quote from Lk 6:23 in which he has an extra verb inserted between *rejoice* and *leap for joy*. Is the additional verb, *be exalted*, his own interpretative addition or is it intended as a part of the quote from Tatian? There are no similar variants given in the standard critical editions.

This section ends with an interesting paragraph (§1b), lacking in the Armenian, which gives a special focus to the beatitudes in their totality. After quoting Mt 5:11, which is a development of the eighth beatitude (or in the view of some New Testament commentators a ninth one),<sup>27</sup> he selects *for my sake*, and extends its application beyond the eighth beatitude to include all the others. I let Ephrem speak for himself:

*For my sake* concerns all the beatitudes heard. Of what use would it be to the one poor in spirit, unless he believes. Or to the one who mourns, if he does not do this for the sake of our Lord; or to the lowly, if it is not for the sake of our Lord that he makes himself lowly; or to the one who hungers and thirsts for righteousness, if it be not for the sake of the one who commanded that he do this. Or to the one who is pure of heart, if it is not for the sake of the fear of God that he becomes pure. This then, *for my sake*, applies to all the beatitudes. For no acquisition of glory can be of any use unless it be acquired for the sake of our Lord. (§1b)

The next part of Ephrem's commentary (§2) now turns to Lk 6:24, and focuses on the first of the *Woes* only. We can only presume that Tatian's

<sup>26</sup> Ephrem cites Ps 51:1 (*A pure heart create in me, O God*) for the pure in heart, like Moses, *will see God* (Num 12:8). In the case of the peacemakers, he brings together a number of different texts, beginning with the angels' song of glory and peace in Lk 2:14 and moving on to the theme of reconciliation through the cross in Col 1:20. Lk 10:5 (the peace greeting on entering into a house) is then cited, followed by the theme of sonship in Rom 8:14 (*those led by the Spirit of God are indeed the sons of God*).

<sup>27</sup> Cf. H. Hendrickx, *The Sermon on the Mount*. London: Geoffrey Chapman 1984, p.10; F. Beare, *op. cit.* p.135.



Diatessaron text featured all four.<sup>28</sup> It is perhaps just as instructive to note what Ephrem refrains from commenting on as it is to note what catches his attention. His option here in dealing with only one of the four woes certainly discloses another of his key themes: one's attitude to material possessions and the gifts of creation, together with the motivation underlying one's attitude to these. In his comments here he balances the phrase *Woe to you rich with the poor in spirit* in order to arrive at an interpretation whereby not *all* rich are in trouble any more than are *all* poor to be considered blessed. I think it would be true to the subtleties of his thought to say that, just as not *all* poor are *ipso facto* blessed, so too *all* rich are not to receive condemnation, but only, to use his words, "those for whom riches was their only desire". The more reliable accounts of Ephrem's own lifestyle introduce us to an ascetic, but one who did not go to extremes. While he certainly practised a very strict poverty,<sup>29</sup> his concern for people, especially the poor and starving, never permitted him the "luxury" of a solitary life in the desert like many of his contemporaries. Leloir confirms this view in noting that if Ephrem had lived monastic life strictly speaking, it could only have been in an intermittent way, since the extent of his activities involved him in a very active way in the service of the Church.<sup>30</sup>

In §3a Ephrem comments on Mt 5:17 (*I have not come to abolish but to fulfil*) in a positive way, highlighting the continuity through some forceful images of growth and development, rather than focusing on tension or opposition:

So that the disciples would not think that the perfect commands that our Lord was introducing were to abrogate the law, he first said to them, if you hear that I am setting forth perfection, do not imagine that I am abolishing the law, for indeed I am fulfilling it. *For I have not come to abolish, but to fulfil* (Mt 5:17). For the scribe who completes a child's education does not fight against the instructor. And a father does not wish that his son should always be a child. Or a nurse, that her infant should always ask for milk. Milk is appropriate in its time. But when a child has grown up, he no longer needs milk.

In §3b Ephrem clarifies, in keeping with a central vision of his already noted above, what fulfilling the law and the prophets really means. By quoting Lk 18:31 (*Behold we are going up to Jerusalem so that everything written*

<sup>28</sup> Cf. I. Ortiz de Urbina (ed.), *Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani* (Biblia Polyglotta Matritensis, Series VI), Madrid 1967. See also the rather critical review of this reconstruction by R. Murray, "Reconstructing the Diatessaron", *Heythrop Journal* 10 (1969) 43-49.

<sup>29</sup> J. B. Segal tells us that Ephrem's biographer relates that he "ate no food but barley and dry pulse and occasionally vegetables; his drink was water" (*op. cit.*, p.88). Segal also notes that Ephrem is said to have lived in one of the innumerable caves in the hillside outside Edessa, which may have given him the reputation of a hermit.

<sup>30</sup> L. Leloir, "L'Actualité du Message d'Éphrem", *Parole de L'Orient* 4 (1973) p.62.

*concerning me may be fulfilled*) he shows how fulfilment must include the road to the cross.

### The New Righteousness higher than the Old - The Antitheses

In terms of what Ephrem choose to comment on at length from the Sermon on the Mount, the Antitheses and related texts (Mt 5:20-48) get the greatest amount of space. Although the paragraphs are of varying length, this section, which we have subtitled: *The New Righteousness higher than the Old - The Antitheses*, runs from §§4-15 and is the longest single section of Ephrem's commentary on the Sermon on the Mount. In many respects this is not at all surprising, since what seems to be most characteristic of his style is a frequent use of symbolism and parallelism, and the Antitheses by very definition already belong to this central Semitic mode of expression. His poetical genius lent itself to this kind of harmonious balancing, often expressed in rhythmic phrases, between institutions, personalities and situations, whether similar or divergent.<sup>31</sup>

Central to this section is a theme which is all pervasive in Ephrem's writings, namely the creative tension between God's grace (*ṭaybuta*) and his righteousness (*kenuta*). Brock holds that this is one of the many Jewish traditions, found only outside the Bible in post-biblical literature, which is not attested in any other Christian source apart from Ephrem and some other early Christian Syriac writers.<sup>32</sup>

In commenting on the Antitheses Ephrem contrasts what he calls 'the level of *kenuta*' with 'the level of *ṭaybuta*', but by way of synthetic rather than antithetical parallelism. This is expressed most clearly in §11b:

*An eye for an eye, but I say to you, do not resist the evil one* (Mt 5:38-39). When the times marked out for the growing-up period were completed, then solid food was proclaimed (cf. Heb 5:14). First of all, the times of censoring were appointed, because it was right to separate in the first instance from evil things. When justice (*kenuta*) had reached its perfection, then grace put forth its perfection. *An eye for an eye*: This is the perfection of justice. *Whoever strikes you on the cheek, turn the other to him* (Mt 5:39; Lk 6:29): This is the fullness of grace. And both spread their perfumes to us continually, through the two Testaments. The first [Testament] had the killing of animals for expiation, because justice did not permit one man to die in place of another. And the second [Testament] was established through the blood of a man, who by his grace gave his life on behalf of all (cf. Heb 9:11-14). One therefore was the beginning and the other was the completion. The One who

<sup>31</sup> Cf. L. Leloir, *Éphrem de Nisibe, Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron, traduit du syriaque et de l'arménien*. SC no.121, Paris, 1966, Introduction, p.31.

<sup>32</sup> Cf. S. Brock, *The Luminous Eye, The Spiritual World Vision of St. Ephrem*. C.I.S., Rome 1985. p.8.

contains both the end and the beginning, he is perfect. In the case of those who do not understand, the beginning and the end are alienated, one from the other. But in the study of them, they are one.

This passage calls for a number of observations. Occurring about midway through this section, it picks up and carries forward the main thrust of Ephrem's thought at this point. While his is a very coherent and well-thought out theological vision, it would appear that he does not ever express it in any systematic form. Indeed, according to Brock, "he seems to dislike any kind of systematisation, and is more dynamic and fluid in character".<sup>33</sup> What is immediately striking here is the abundant use of parallelism and typology. There are at least three different kinds of balancing at work here, interwoven throughout the passage. Firstly, there is the basic gospel contrast of the fifth antithesis between *an eye for an eye and turn the other cheek* (Mt 5:39). This verse forms a kind of *inclusio* for the entire section (§§4-15); he opens with it, he concludes with it and he alludes to it again and again at strategic points throughout, even when commenting on some of the other antitheses as well. In terms of the distinctive Christian ethic of the Sermon on the Mount, it seems that the challenge contained in this verse was particularly significant for Ephrem. By contrast he omits any comment on the Golden Rule (Mt 7:12).

Then there is the contrast between the 'level of *kenuta*' and 'the level of grace', which is his way of interpreting the fifth antithesis, and drawing the other antitheses under this umbrella. It is difficult to find a satisfactory English word to do justice to what Ephrem means by *kenuta*, since he seems to use it interchangeably for both righteousness and justice.<sup>34</sup> Here, in this discussion of a progression from the level of *kenuta* to the level of grace, with the imagery of

<sup>33</sup> *Idem*, p.9.

<sup>34</sup> Part of the difficulty may lie in the fact that in the Greek New Testament the one word δικαιοσύνη does duty throughout for the two slightly different concepts of justice and righteousness, with all their varying nuances. For ܠܗܠܘܠܐ Payne Smith gives the following meanings: *justice, rectitude, uprightness, righteousness*, and for ܠܗܠܘܠܐ he gives: *righteousness, alms, beneficence*. Examination of a random sample of how Ephrem uses these words produces the following picture: in the Greek texts of Mt 5:6 (hunger and thirst for *righteousness*), Mt 5:10 (persecuted for *righteousness*' sake) and Mt 5:20 (unless your *righteousness* exceeds that of the scribes...) the same word δικαιοσύνη is used for all three. In the Peshitta all three texts are rendered by ܠܗܠܘܠܐ. Ephrem, however, uses ܠܗܠܘܠܐ in quoting Mt 5:6, but ܠܗܠܘܠܐ in Mt 5:10 and 5:20. Then, as soon as he comments on these two latter texts he reverts to ܠܗܠܘܠܐ which he seems to use much oftener, as though it were merely a synonym. A full scale study of the semantics of these concepts might not produce any solid results in determining whether Ephrem intended any significant nuance in his choice of words for these slightly different concepts.

It is worth noticing in passing how δικαιοσύνη is rendered by modern translations such as RSV (*righteousness*) and JB<sup>2</sup> (*uprightness*), not to mention paraphrases such as NEB (hunger and thirst to see right prevail; unless you show yourselves far better men than the Pharisees) and GNB (Happy are those whose greatest desire is to do what God requires; unless you are more faithful than the teachers of the Law).

"an eye for an eye", the English word justice might seem appropriate. Yet the wider concept of "righteousness", of seeking to be in a right relationship with God through faithful observance of his commands, is not excluded. For Ephrem seems to respect the validity of the level of *kenuta* as appropriate in its time. He shows none of the Pauline polemic against the Law, but speaks instead of "the perfection or fullness of *kenuta*" as a necessary stage in the movement towards the perfection or fullness of grace. And for him, both have their "perfumes". One is the beginning and the other the completion. One is water, the other wine. And for the one who has insight into the profound unity of the Scriptures, there is a deeper sense in which they are part of a total whole, for, as he himself observes, "in the study of them they are one" (§11b).

But he does establish clearly, on the basis of Mt 5:20 (*Unless your righteousness is greater than that of the scribes...*), which is also a key text for him in this section,<sup>35</sup> that the *kenuta* of the Old Testament is no longer valid in the time of grace. A new kind of *kenuta* is called for, right at the beginning of §4:

*Whoever strikes you on your cheek, turn the other to him* (Mt 5:39).  
And he established thus: that *a blow for a blow* (Ex 21:24) is defective in relation to that which he established [as] *kenuta* in the time of grace.

Finally, this passage from §11b illustrates two other kinds of parallelism or typology: expiation through the killing of animals stands in contrast with expiation through the blood of a man (Christ). And then there are Ephrem's references to the first and second Testaments. In these times of more sensitised Jewish-Christian dialogue, Ephrem, who, can be vehemently anti-Jewish, elsewhere,<sup>36</sup> is here using terminology that seems to be more acceptable in our times than that of Old and New Testaments.

By this stage it should be becoming clearer that, in commenting on the Diatessaron, Ephrem felt quite free to move at will through the text, stopping where it suited him, sometimes retracing his steps in a circular type of process. In this he is at one with his Semitic roots. An overview of the rest of his commentary on the Sermon on the Mount reveals where his main interests lay in this respect. Very little of Mt 7 receives comment, apart from the warnings about judging others (Mt 7:1-5) and throwing what is holy to the dogs (Mt 7:6). By contrast many of the elements in Mt 6 and some parallel texts from Lk 11-12 receive a fair amount of comment. Of these, two sections are of particular interest, not least because of the fact that they occur only in the Syriac text, with

<sup>35</sup> He cites this text at the beginning of §4 twice, and twice again at the end of this same short paragraph.

<sup>36</sup> Cf. R. Murray, *Symbols of the Church and Kingdom*, p.68: "It must be confessed with sorrow that Ephrem hated the Jews. It is sad that the man who could write the magisterial Commentary on Genesis, with the command it shows of the tradition which still to a great extent united Christians and Jews, could sink to writing *Carmina Nisibena* 67." His commentary on the Diatessaron on the whole also includes a distinct anti-Jewish bias.

no parallels of any kind in the later textual tradition of the Armenian translation. The first of these is a commentary on the Lord's Prayer (§16a), and the second focuses on what seems to have played a significant role in Ephrem's spiritual vision and his own personal life, trust in divine providence (§18a).

## The Lord's Prayer

As was the case for the Beatitudes, so too the setting for the Lord's Prayer is Lukan (*and one of his disciples said to Our Lord, Teach us how to pray*, Lk 11:1). The petitions follow the fuller Matthean form, with all seven of them cited, and receiving various kinds of comment, some in greater detail than others. From a textual point of view the only verse which offers a significant variant reading is that concerned with the petition for "bread of the day":

Mt 6:11: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον

Lk 11:3: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν

which Ephrem quotes as "*give us our constant/trustworthy bread of the day*". In the New Testament the Greek word, ἐπιούσιον, which qualifies "bread" is generally translated as "daily". However, the exact meaning of the adjective is uncertain, and does not appear to have been attested elsewhere in Greek literature or in the non-literary documents such as papyri and inscriptions.<sup>37</sup> Origen, who was one of the most widely read scholars of his day, states that he never met this word anywhere else, while some modern commentators suggest that it probably represents an attempt at rendering an underlying Aramaic expression into Greek.<sup>38</sup> But then how can we be sure what the original Aramaic was, if indeed such ever existed? The form in English with which we are most familiar, "our *daily* bread" has been constant in translations from Tyndale to RSV and NEB, except for the Rheims translation of 1582. This latter was made from the Vulgate of Jerome, who took the unusual adjective as derived from ἐπι and οὐσία and interpreted it as referring to the supernatural bread of the Eucharist (*supersubstantialem*).<sup>39</sup> It is most likely that the rendering 'daily', to which we are most accustomed, derives from Jerome's translation of the same word in the Lukan parallel, *quotidianum* (Lk 11:3, VG).

F. W. Beare proposes that this unusual Greek word be understood as "sufficient", on the grounds that the underlying Aramaic was misunderstood,

<sup>37</sup> Cf. Beare, *op. cit.* p.175, who notes that "a single occurrence cited as from a papyrus is more than dubious; the papyrus in question is no longer to be found, and its editor indicates that he restored it by conjecture".

<sup>38</sup> Cf. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford: Clarendon Press, 3rd edition 1967, pp.203-207, where the author reviews various reconstructions. His own argument for an idiom *yoma den w eyomahra* (= day by day), based on the occurrence of *yomahra* in the Jerusalem Targum to the Pentateuch may have had some attraction in an earlier phase of Targumic studies, but it nonetheless remains but a hypothesis and raises more questions than it solves.

<sup>39</sup> Cf. Jerome *ad loc.* *Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*.

and he conjectures that the original must have carried the sense attested in the Peshitta, which reads "bread of our necessity" (ܠܠܚܝܬܐ ܕܡܝܬܝܢܐ).<sup>40</sup> He therefore translates the petition as "Give us today bread sufficient for us", and quotes an exhortation of Ephrem, "Let the bread of the day suffice for you, as you have learned in the Prayer". While it may be attractive to follow the lines of the Peshitta's reading, "bread for our need", or "sufficient bread", since it is certainly in keeping with what follows in the section dealing with trust in divine providence (Mt 6:25-34), and with the general tenor of Ephrem's comments here and subsequently, nevertheless a few words of caution must be uttered.

In the first instance, the Peshitta itself is relatively late, and as regards the tradition of the Lord's Prayer, has harmonised the Lukan form almost totally to that of Matthew! Secondly, and more importantly, the variation between the Peshitta's reading for both Mt and Lk (ܠܠܚܝܬܐ ܕܡܝܬܝܢܐ) and that attested by Ephrem here in the commentary should be taken seriously. Ephrem's text, which is attested by the Old Syriac (Curetonian)<sup>41</sup> uses the adjective ܠܠܚܝܬܐ, "constant/trustworthy", where the Peshitta has ܠܠܚܝܬܐ, "need". The most literal translation of the tradition that Ephrem is quoting would run: "Give us our reliable bread of the day, i.e., give us our bread of the day on an ongoing basis". In a somewhat similar vein R. Payne Smith's *Thesaurus Syriacus*, quoting the Old Syriac reading, interprets the adjective ܠܠܚܝܬܐ as "*panis qui de die in diem sufficiat*".<sup>42</sup> Ephrem's commentary then immediately links this petition with Mt 6:33, and with trust in divine providence as follows:

*And give us our constant bread of the day* (Mt 6:11; cf. Lk 11:3). For lo, he has said, *Seek ye the kingdom of God. And these things over and above will be added unto you* (Mt 6:33). He said, therefore, *of the day*, so that he might teach us poverty [in relation to the things] of the world, so that it would suffice for our use only, lest, when we be anxious for a time, we might abandon godly intimacy. Therefore this *bread of the day* indicates necessity.

From this commentary it would seem that Ephrem links the "necessity" element to "of the day" rather than to the adjective ܠܠܚܝܬܐ, so that it would appear that it is the adjective ܠܠܚܝܬܐ, "constant/trustworthy", that he intended as the translation of ܠܠܚܝܬܐ. Since the Greek particle ܐܡܝܢ implies a certain continuity or repetitiveness, Ephrem's option for ܠܠܚܝܬܐ could suggest the following paraphrase, which is an attempt to get behind both the early Syriac tradition and the unusual Greek word ܠܠܚܝܬܐ: "Give us enough bread each day on an ongoing basis, according as we need it".

<sup>40</sup> Cf. Beare, *op. cit.* p.176.

<sup>41</sup> This reading is also recorded by Ortiz de Urbina in Vol. VI of the *Biblia Polyglotta Matritensis*, p. 42, as attested in vol. 3 of Lamy's *S. Ephr. Syri hymni et sermones*, Mechliniae 1822-1902.

<sup>42</sup> R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, 2 Vols. Oxford: 1897 and 1901, *ad loc.*

However, there is another possibility lying within the translation of the word *ܠܚܝܩ*, that of "true, real" in the Johannine sense. In this case, there could be closer links with the tradition represented by Jerome than first meets the eye. For "true/real" bread could indeed refer to the Eucharist and to the *panem supersubstantialem* of Jerome.

### Trust in Divine Providence

Certainly Ephrem had no time for storing away huge reserves. Instead he had a keen sense of how the goods of the earth should be respected and shared. In the section dealing with trust in Divine Providence (Mt 6:25-34), Ephrem is at pains to point out how anxiety about material possessions can undermine faith. Some quotes illustrate how he makes his point:

*Do not be anxious about your life, what you are going to eat, nor about your bodies, what you are going to wear* (Mt 6:25). If anyone says, lo, these material things are needed also by those who fear God, we cannot live without them, Our Saviour said this... (Mt 6:25 is quoted again). Therefore we should not honour food and clothing more than these spiritual things. For anxiety tortures the soul, and the money that one accumulates injures oneself... (§18a).

Just as our Lord was persecuted, and was hungry and thirsty, and in his actions was drawn into both contempt of them and honour of them (i.e. hunger and thirst), so too he wanted to convince his disciples about this fact, lest they be dragged down by the anxiety of the world. Rather he wanted them to rely on the heavenly bread, and to reflect on what is above rather than on what is on earth. And so he provided them with this example: *Look at the birds of heaven and consider the ravens, that they do not sow nor reap* (Mt 6:28-29) (§18a).

A few lines further down he makes two pithy admonitions: "Nourish your soul with the fear of God, and God will nourish your body", and "Reflect on what is given you by God, things that you [yourself] are unable [to procure]". In the conclusion to this section Ephrem is totally consistent in linking the sentiment here with his earlier interpretation of the petition for "bread for the day":

*Sufficient for the day is its evil* (Mt 6:34). The evil then of which he spoke is not that *of the day*, but of anxiety. For the example he gave of anxiety is to be without faith. If then the smallness of our faith does not convince that we should not be anxious for one day, we will have anxiety. But let us give that which belongs to tomorrow to God. This refers to : *Give us constant bread of the day* (Mt 6:11) (§18a).

One can sense Ephrem's keen eye for the beauty of nature and the interconnectedness of everything in creation in his paraphrase of Mt 6:28-29:

When our Lord spoke about food, he included the example about birds which need to be fed. When he spoke about clothing he made mention of the lilies, whose beauty exceeded the clothing of King Solomon. How much more do you exceed the birds in both value and honour! The grass does not move about like birds after food, but remains standing in its place, yet God gives it growth. And if it is to this extent that the providence of God submits itself, then why should you, with words, be in doubt and anxious? (§18a)

## Conclusion

There are many other aspects to Ephrem's thought and style that could be included in a study of his commentary on the Sermon on the Mount. The contemplative dimension of his exegesis, for instance, is particularly striking, and grounded in his Semitic origins. Everything, whether in the works of creation or in the words of the Bible, spoke to him of God. "Wherever you look", he wrote, "God's symbol is there. And wherever you read, you will find types of him. For it is through him that all creatures were made, and he marked all his works with his symbols when he created the world".<sup>43</sup> Ephrem put all his resources at the service of his contemplation. Deacon, teacher, musician, poet, famine-relief worker, he was at the same time and most fundamentally a mystic.

His exegesis is a testimony to how much both he and the Church for whom he wrote were at home in the scriptures. He has the freedom of a bird to move at will over the vast range of scripture, and select whatever texts pleased him. In this sense his commentary is deeply biblical. Convinced of the unity of scripture, he brings together, by means of typology, allusion and direct quote, many varied passages, so that each one can illuminate the other and testify to the ultimate author of all.

One last word of caution. While it is true that Ephrem represents a distinctively Semitic presentation of a Semitic religion, one must not imagine, however, too sharp a divide between the Semitic approach and that of Ephrem's contemporaries who wrote in Greek and Latin. It should be remembered that, by the 4th century AD, Hellenistic cultures had been present in the middle East for over half a millennium. Consequently, no Syriac writer of Ephrem's time would have been totally unhellenised; nor would any Greek Christian writer of that time be totally unsemitised. As Brock puts it, "it was simply a matter of degree".<sup>44</sup> Nevertheless, there is a unique character to Ephrem's writings in that the thought patterns, idioms, imagery and language through which he is expressing a Semitic religion, are themselves thoroughly Semitic.

The foregoing paragraphs have attempted both to situate Chester Beatty Ms 709 and the additional folios in the context of the Syriac Orient, and, at the same

---

<sup>43</sup> *De Virginitate*, 20,2.

<sup>44</sup> *The Luminous Eye*, p.118.



time, highlight some of the main features of Ephrem's commentary on the Sermon on the Mount. By way of conclusion, I would like to draw attention to a vast area of research that lies beyond the scope of this study, but related to it. The discovery of Ms 709 in 1958, and of the additional folios in more recent years, provides us with an unparalleled opportunity for furthering research into the origins and transmission of Tatian's Diatessaron text. As quoted at the beginning of this study, it is the view of leading New Testament text critics that the later versions of the Diatessaron, together with their variants "cannot compare in value to the witness of Ephrem's commentary".<sup>45</sup>

Accordingly, it should prove fruitful to undertake an indepth study of the nature of Ephrem's scriptural quotations. How close are they to Tatian's text? To what extent are they paraphrases? Is there any relationship between the sequence of Ephrem's scriptural texts and that found for instance in the Arabic Diatessaron? What is the relation between the gospel texts in Ephrem and those of the Old Syriac? Some work has already been initiated on this last topic.<sup>46</sup> The field is wide open. It is my hope that these paragraphs will have indicated that there are unexplored treasures in the Chester Beatty Manuscripts. I also hope that such wealth will be soon and thoroughly looted by scholars who will share their discoveries with their readers.

---

<sup>45</sup> See above, n.1.

<sup>46</sup> In an unpublished Ph.D. dissertation, ("Tatian's Diatessaron and the Old Syriac Gospels: the Evidence of MS. Chester Beatty 709", Edinburgh 1969), G.A. Weir states that, on the basis of a detailed comparison of the gospel quotations in this MS with the corresponding passages in the Sinaitic and Curetonian MSS of the Old Syriac and in the Peshitta Syriac, "the Syriac Diatessaron known to Ephraem was a text of Old Syriac rather than of Peshitta, type, and that its relationship to the Sinaitic and Curetonian texts is a complex one" (Preface). He argues for the existence of a pre-Tatianic Syriac Tetraevangelion, of "Western" textual complexion, which was the common ancestor of the Diatessaron and of the S and C texts.

## BIBLIOGRAPHY

- Aland, K. and Aland, B. *The Text of the New Testament*, (English Translation: E. F. Rhodes), Eerdmans/Brill: Grand Rapids/Leiden 1987.
- Beare, F. W. *The Gospel according to Matthew*, Oxford: Blackwell 1981.
- Beyer, K. *The Aramaic Language. Its Distribution and Subdivisions*. Translated from the German by John F. Healey. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986.
- Birdsall, J. N. "The New Testament Text" in *The Cambridge History of the Bible*, Vol.1, ed. by P. R. Ackroyd and C. F. Evans. Cambridge: University Press, 1970, pp.308-377.
- Black, M. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford: Clarendon Press, 3rd edition 1967.
- Brock, S. "An Introduction to Syriac Studies", in *Horizons in Semitic Studies: Articles for the Student*, ed. by J. H. Eaton, University Semitic Study Aids 8, University of Birmingham, 1980, pp. 1-33.
- Brock, S. *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. London 1984.
- Brock, S. *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St. Ephrem*, Centre for Indian and Inter-Religious Studies, Rome 1985.
- Brock, S. *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Michigan: Cistercian Publications Inc. 1987.
- Burkitt, F.C. *Evangelion daMepharreshe. The Curetonian Version of the Four Gospels*. Cambridge 1904.
- Cathcart, K. J. "The Biblical and Other Early Christian Manuscripts of the Chester Beatty Library", in *Back to the Sources, Biblical and Near Eastern Studies in honour of Dermot Ryan*, Dublin: Glendale Press 1989, pp. 129-163.
- Fitzmyer, J.A. *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I, A Commentary*. Rome: Biblical Institute Press, Second, Revised Edition 1971.
- Hendrickx, H. *The Sermon on the Mount*. London: Geoffrey Chapman 1984.
- Jerome S. *Hieronymi Presbyteri Opera, Commentarium in Matheum Libri IV*, Corpus Christianorum LXXVII, Brepols 1969.
- Kenyon, F. *Our Bible and the Ancient Manuscripts*. Eyre and Spottiswoode: London 1958.
- Leloir, L. S. *Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant* (version arménienne), CSCO 137. Louvain 1953.
- Leloir, L. S. *Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant* Latin Translation, CSCO 145. Louvain 1954.
- Leloir, L. "Le Diatessaron de Tatien et son commentaire par Éphrem", *La Venue du Messie: Messianisme et Eschatologie*, E. Massaux (ed.), Recherches Bibliques 6, Desclée de Brouwer: Bruges 1962, pp.243-260.

- Leloir, L. *Commentaire de l'évangile concordant. Texte syriaque (MS Chester Beatty 709)*. Chester Beatty Monographs 8 : Dublin 1963.
- Leloir, L. "L'Actualité du Message d'Éphrem", *Parole de L'Orient* 4 (1973) 55-72.
- Leloir, L. *Éphrem de Nisibe, Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron, traduit du syriaque et de l'arménien*. SC, no.121, Paris, 1966.
- Leloir, L. "S. Éphrem: Le Texte de son commentaire du Sermon sur la Montagne", *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Studia Ephemeridis Augustinianum 27, Rome 1988, pp.361-391.
- Lewis, A.S. *The Old Syriac Gospels*. London 1910.
- Marshall, I. H. *The Gospel of Luke, A Commentary on the Greek Text*. Exeter: The Paternoster Press 1978.
- Metzger, B.M. *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption and Restoration* (2nd Ed.) Oxford: Clarendon Press 1968.
- Metzger, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London, New York: United Bible Societies Corrected Edition 1975.
- Metzger, B. M. *The Early Versions of the New Testament*. Oxford: Clarendon Press 1977.
- Murray, R. *Symbols of Church and Kingdom, A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge: University Press 1975.
- Murray, R. "Reconstructing the Diatessaron", *Heythrop Journal* 10 (1969) 43-49.
- Ortiz de Urbina, I. (ed.), *Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani* (Biblia Polyglotta Matritensis ser. VI), Madrid 1967.
- Ortiz Valdivieso, P. "Un nuevo fragmento siriaco del Comentario de san Efrén al Diatésaron (PPalau-Rib. 2)", *StPapyr* 5 (1966) 7-17.
- Payne Smith, R. *Thesaurus Syriacus*, 2 Vols. Oxford: 1897 and 1901.
- Robson, P. "Ephrem as Poet" in *Horizons in Semitic Studies: Articles for the Student*, ed by J. H. Eaton, University Semitic Study Aids 8, University of Birmingham, 1980, pp.34-38.
- Schmid, J. *Das Evangelium nach Matthäus*, 5th ed., RNT I, 1965.
- Segel, J. B. *Edessa, The Blessed City*, Oxford: Clarendon Press 1970.
- Toal, M.F. (Ed.) *The Sunday Sermons of the Great Fathers*, Vol. 4. London: Longmans 1963.

# Textual Criticism and Entropy

Eugene A. NIDA  
American Bible Society

For many people some of the rules or principles employed in textual criticism seem strange, arbitrary, and even misleading. Why should scholars claim that the harder or more difficult form of the text is likely to be more original? And why should scholars be so skeptical about harmonization? Why should not two different statements about the same event be the same? Why should textual critics seem to have such a preference for unfamiliar words and rougher syntax, and even for preserving inaccuracies or inconsistencies? Furthermore, most people find it hard to see any relation between many of the principles which underlie the decisions that textual scholars make about so-called "better readings."

The basis for a number of the principles involving the evaluation of internal evidence can perhaps be best understood in terms of entropy, also spoken of as "the second law of thermodynamics," one of the basic factors in so many phases of physical and biological existence. Entropy helps people understand why a glass of hot water gradually becomes the same temperature as the room in which it is placed, why buildings disintegrate, collapse, and crumble unless carefully preserved, and why any highly structured arrangement tends to become less structured and finally almost completely random. Similarly, during the process of duplicating texts, and especially in the process of their being copied by hand, expressions tend to be altered from unique to common, from difficult to easy, from different to same, and from unusual to familiar.

The application of the principles of textual criticism to internal and external evidence in the Old Testament has been excellently treated by Dominique Barthélemy in volumes 1 and 2 of *Critique Textuelle de l'Ancien*

*Testament*.<sup>1</sup> And for the New Testament Bruce Metzger's extremely useful volume *A Textual Commentary on the Greek New Testament*<sup>2</sup> provides an important introduction to the criteria for evaluating manuscript evidence (pages xiii-xxxi). In the following discussion of the relation of entropy to internal evidence, illustrative examples will be selected from the Greek text of the New Testament since there is a much wider range of external and internal evidence than exists for the Hebrew text of the Old Testament and since it is much easier to determine the order of development. Furthermore, for the Greek of the New Testament there is so much supporting evidence coming from the same types of problems encountered in the analysis of manuscripts of secular literature.

Adjusting the text to the close verbal context is one of the most obvious aspects of entropy in textual criticism. For example, in John 1.18 it is easy to see how μονογενῆς θεός would be changed to ὁ μονογενὴς υἱός, especially since the following phrase contains τοῦ πατρός. Similarly, in Luke 2.14 the genitive form εὐδοκίας must have seemed not only strange to Greek scribes but grammatically almost impossible. As a means of adjusting the form so as to fit the context, the only practical solution was to shift from the genitive to the nominative.

In Mark 7.19 scribes must have found the phrase καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα 'purifying all food' exceptionally puzzling, since the masculine form of the participle did not seem to go with any nearby word in the context. As a result scribes altered the phrase in several different ways, but the most common was simply to change the masculine to the neuter so that the participle would agree with τὸν ἀφεδρώνα 'the latrine,' which did make sense.

Harmonization is another form of adjusting to a context, but the context is generally intertextual. For example, in Matthew 23.13 the Byzantine tradition has inserted an entire verse from Mark 12.40 and Luke 20.47. Some scribes must have thought that the text of Matthew had omitted one of the "Woes" (as though seven woes were not enough). The fact that scribes placed verse 14 in different places in the text only confirms the fact of harmonization.

In John 19.14 the change from ἕκτη 'sixth' to τρίτη 'third' is an attempt to harmonize the chronology of John to that of Mark 15.25, and in Luke 5.33 a scribe must have remembered that in Mark 2.18 what the disciples said to Jesus about fasting was a question, rather than a statement, and so the text was altered in order to make the two passages similar. This type of intertextual harmonization is a typical case of leveling, just another instance of textual entropy.

<sup>1</sup>Barthélemy, Dominique. *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, volumes 1 and 2. Fribourg (Switzerland): Éditions Universitaires and Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht. 1982 and 1986.

<sup>2</sup>Metzger, Bruce M. *A textual commentary on the Greek New Testament*. London and New York: United Bible Societies. 1971.

In some instances the adjustments in a text may have been caused by the practical context or setting. For example, in John 19.29 the shift from ὑσσώπῳ 'hyssop' to ὑσσω 'javelin' can be regarded as a case of leveling to the practical problems involved in extending the sponge of sour wine to Jesus' mouth, but this change could also be the result of haplography on the part of some nodding scribe - simply another type of practical setting.

In 1 Corinthians 7.15 there is another instance of adjustment to the practical setting: the shift from ὑμᾶς 'you' to ἡμᾶς 'we' (two pronouns pronounced the same). This verbal shift, however, can also be interpreted as intertextual adjustment or even as the result of mishearing by a scribe if he was copying from dictation. A generic statement with ἡμᾶς, such as occurs in some manuscripts of 1 Corinthians 7.15, would seem to be more appropriate for such an aphorism.

Some changes in the text are the result of adjusting to generally accepted knowledge. In Luke 2.22 there is an interesting shift from αὐτῶν 'their' to αὐτῆς 'her,' evidently introduced by some scribe who knew that according to the Law of the Old Testament this type of purification after the birth of a child applied only to the mother, and not to the father. In Mark 2.26 there is another instance of leveling to general knowledge by means of an omission. According to 1 Samuel 21 it was Ahimelech, and not Abiathar, who was the high priest when David ate the bread of the Presence, and so some scribe (or scribes) must have decided to drop the entire phrase while others dropped only Abiathar.

Some alterations in the text are the result of selecting a more familiar expression, and such changes often imply the influence of a number of contexts in the leveling process. For example, in Romans 7.25 the phrase χάρις δε τῷ θεῷ 'but thanks to God' must have seemed strange in the context as a response to the question τίς με ῥυσεταί ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου 'who will rescue me from this body of death?' A phrase such as ἡ χάρις τοῦ θεοῦ 'the grace of God' would certainly have seemed more familiar and more in keeping with the context. Some scribes, however, altered the expression to εὐχαριστῶ τῷ θεῷ 'I give thanks to God,' although this may have resulted from the doubling of certain letters.

The phrase Χριστὸς κύριος 'Christ Lord' in Luke 2.11 does not occur elsewhere in the New Testament and must have seemed to many scribes as "impossible." Accordingly, they attempted to level this phrase to something more familiar, e.g. Χριστὸς κυρίου 'Christ of the Lord,' κύριος Χριστός 'Lord Christ,' Χριστὸς Ἰησοῦς 'Christ Jesus,' and simply Χριστός 'Christ.' Similarly, the phrase τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ in Mark 1.14 must have seemed so strange that scribes evidently felt that τῆς βασιλείας 'of the kingdom' was missing. Accordingly, the unusual phrase was leveled to something more familiar, namely, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ 'the gospel of the kingdom of God.'

In many instances the leveling of the text involves the introduction of more stylistically acceptable forms so as to eliminate rhetorical roughness or abruptness. In Luke 6.42 the initial πῶς 'how' must have seemed unduly abrupt, and accordingly scribes "improved" the text by making it conform to more acceptable usage by adding ἢ 'or' (as in Matthew 7.4) or δέ 'and' or καὶ 'and.' The syntactic awkwardness in Romans 10.1 is the result of a nominal subject followed by a predicate of purpose, but without a verb, namely, ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν, literally, 'the prayer to God on their behalf for salvation.' It is no wonder that some scribes felt that the addition of ἐστὶν would significantly improve the style, while other scribes evidently thought it would be better to specify to whom the αὐτῶν referred, and so they wrote Ἰσραὴλ 'Israel.'

In John 18.30 the periphrastic construction κακὸν ποιῶν could have been easily modified to κακοποιῶν 'evil-doer' as a means of smoothing the style. And in Luke 5.39 χρηστός 'best' was probably changed to χρηστότερος 'better' by a scribe who realized that only two kinds of wine were being compared and therefore the comparative degree of the adjective would be more stylistically correct.

Additions to the text are typical examples of the influence of background knowledge and as such can also be regarded as a type of leveling. In Luke 9.54 the addition of the phrase ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν 'even as Elijah did' may be derived from some written or oral source, or it may have been introduced by a scribe who thought that the text was somehow incomplete without such a reference. The additions and alterations of ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ 'the holy one of God' (John 6.69) are typical of what happens so often in phrases referring to deity, e.g. ὁ Χριστὸς ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ 'Christ the holy one of God,' ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ 'the son of God,' ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος 'the son of the living God,' ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ 'Christ the son of God,' and ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος 'Christ the son of the living God.' These changes may be due to a desire to harmonize a title with expressions in other contexts or a desire to give full honor to deity. A so-called "growing text" need not, however, be restricted to expanding titles. For example, in Matthew 24.6 the phrase δεῖ γὰρ γενέσθαι 'for it is necessary to happen' is expanded in various ways in order to make the anaphoric reference emphatic and clear, e.g. δεῖ γὰρ πάντα γενέσθαι 'for it is necessary for everything to happen,' δεῖ γὰρ ταῦτα γενέσθαι 'for it is necessary for these things to happen,' and δεῖ γὰρ πάντα ταῦτα γενέσθαι 'for it is necessary for all these things to happen.'

A conflate reading is a means of reflecting a diverse tradition. In other words, a distinction is leveled out by including everything. For example, in Matthew 10.3 the textual tradition has two different names: Θαδδαῖος and Λεββαῖος, but with great uncertainty as to which was original. As a result, there are two conflate expressions: Θαδδαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Λεββαῖος 'Thaddaeus who was called Lebbaeus' and Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος 'Lebbaeus who was called Thaddaeus.'

Some leveling of the text reflects theological preferences of scribes. For example, in John 9.35 the phrase τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου 'the Son of man' must have seemed entirely too weak for an affirmation of faith, and accordingly the phrase was altered to read τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ 'the Son of God.' And in Luke 2.33 the reading ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ 'his father and mother' evidently seemed to some persons to be calling into question the virgin birth of Jesus, and so the text was altered in some manuscripts to read Ἰωσήφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ 'Joseph and his mother.' The number of variant readings at this point in the manuscripts shows clearly the issue of theological preference and a tendency to conflation.

Other leveling of the text may consist of omissions caused by inattention by scribes. For example, in 1 Corinthians 9.20 the phrase μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον 'although I myself am not under the Law' does not occur in a number of manuscripts as the result of a scribe omitting a line, either because it ended in the same words as preceding and following phrases (a case of homeoteleuton), or because it is not essential to the meaning, since the preceding phrase carries practically the same information, although not in as emphatic a form.

Typical scribal errors such as dittography, haplography, homeoarchton, and homeoteleuton can all be related to the effect of psychological "noise" in information theory, an indirect influence of entropy. But it would be a mistake to restrict the role of entropy in language to such problems of textual analysis as verbal contexts (immediately or indirect), supplementary knowledge, or a scribal desire to enhance the stylistic or theological value of a text. As A. A. Hill<sup>3</sup> has shown in his analysis of poetry and as Martin Joos<sup>4</sup> has demonstrated in his treatment of basic semantic principles, entropy plays a wide role in the understanding of texts. For example, one of the fundamental principles of lexical semantics is that the meaning of a lexeme (word or idiom) in any context is the one which fits the context best. This means that in language the role of context is maximized and the role of individual lexemes is minimized. This is precisely the implication of entropy, whether in the study of textual variants or in the evaluation of semantic alternatives.

---

<sup>3</sup>Hill, A. A. *Constituent and pattern in poetry*. Austin and London: University of Texas Press. 1976.

<sup>4</sup>Joos, Martin. "Description of language design". *Journal of the Acoustical Society of America* 22.(1950) pp.701-708. idem "Semology: a linguistic theory of meaning", *Studies in Linguistics* 13 (1958) 53-70.



## Cautionary Reflections on a Re-edition of Fragments of Hexaplaric Material.

Gerard J. NORTON O.P.  
École Biblique, Jerusalem.

The Hebrew Old Testament Text Project of the United Bible Societies is described elsewhere in this volume as one of Dominique Barthélemy's major life projects.<sup>1</sup> Others have also been brought to completion. In the heady days of the first Qumran discoveries, Dominique Barthélemy was a young professor of the Ecole Biblique in Jerusalem, and with J.T. Milik, he published the first volume of the *Discoveries in the Judaean Desert* series, in which he was responsible for the publication of the Biblical manuscripts.<sup>2</sup> A third line of study also began with manuscript discoveries in the Judaean Desert. In 1953 Barthélemy published a preliminary account of the Greek Scroll of the Minor Prophets (8HevXIIgr), and he later studied the text more closely in *Les Devanciers d'Aquila*.<sup>3</sup> This focussed attention on the revisions of the Septuagint towards the Proto-Massoretic text. This area of study and questions relating to the history of the Greek Old Testament text and its revisions and their assembly in the Hexapla of Origen has been the subject of many solid and provocative essays by Barthélemy. Several doctorates prepared under his direction at Fribourg have dealt with related topics. This led to the hope that Barthélemy would himself undertake the reedition of the Hexaplaric fragments.<sup>4</sup> In the event, his own research has led him to the more urgent task of preparation of a new edition of the Hebrew Bible.

In this essay, I propose to examine some issues relating to a new edition of the fragments of the Hexapla.

---

<sup>1</sup> J. de Waard "The Interim and Final Reports and the Translator: a preliminary investigation" Introductory paragraph.

<sup>2</sup> D. Barthélemy O.P. and J.T. Milik, *Qumran Cave I* (Discoveries in the Judaean Desert, 1) Oxford: Clarendon Press, 1955.

<sup>3</sup> D. Barthélemy O.P. *Les Devanciers d'Aquila: première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophète trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions Grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du Rabbinate Palestinien*. Leiden: Brill, 1963. The fragments were recently republished by E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever* (8HevXIIgr) (The Seiyal Collection 1) (Discoveries in the Judaean Desert, VIII) Oxford: Clarendon, 1990.

<sup>4</sup> See for example M. Harl *La Chaîne Palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)* (Sources Chrétiennes 189) pp. 10-11.

## Fragments of the Hexapla.

Origen's Hexapla, one of the glories of the library at Caesarea, seems to have been destroyed in the invasion of Palestine by the Persians in 638. The elements which have survived may be classified under three headings:

1) Marginal references in Biblical manuscripts. These may be classified as quantitative (asterisk, obelus and metobelus indicating the presence or absence of the text concerned in the Jewish texts) or qualitative (indicating an alternative translation or construction found in the texts of Aquila, Symmachus, Theodotion, or another revision of the Septuagint). The quantitative signs have been poorly transmitted largely because they were badly understood. The marginal information may be in Greek manuscript or in a version. Most important of the versional witnesses is the SyroHexapla. Use of such witness is complicated by the problems attendant on retroversions in general, although the translation technique found in the SyroHexapla is painfully literal, rendering the work of retroversion more straightforward.<sup>5</sup> Of late, more attention has been paid to Hexaplaric material preserved in the Armenian translation.<sup>6</sup>

2) References and citations in Patristic works, particularly in commentaries on scriptural texts. A special subsection in this category is provided by the catenae. These were already known to de Montfaucon. Only in this century has close attention been paid to the editing of the texts of the catenae and evaluation of the Hexaplaric material therein.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> See A.Vööbus, *The Pentateuch in the version of the Syrohexapla: A fac-simile Edition of a Midyat MS. discovered 1964* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium vol 369. Subsidia vol 45) Louvain: CSCO, 1975, p. 16, where he refers to Rordam's "Dissertatio de regulis grammaticis, quas secutus est Paulus Tellensis in Veteri Testamento ex graeco Syriace vertendo," in *Libri Iudicum et Ruth*, in making the judgement that "certain passages and readings would be unintelligible except to someone familiar with the Greek text of the Bible."

<sup>6</sup> Claude E. Cox *Armenian Materials Preserved in the Armenian Version*. (Society of Biblical Literature, Septuagint and Cognate Studies Series, 21) Atlanta: Scholars Press 1986.

<sup>7</sup> The standard classification of the catenae remains that of G. Karo and J. Lietzmann, "Catenarum Graecarum Catalogus" Kgl Ges. d. Wiss. Nachrichten, Philolog.-histor. Klasse, 1902, pp. 1-66; 299-350; 559-620. M. Faulhaber "Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken," *Biblische Zeitschrift*, 1 (1903) pp. 151-9; 246-55; 351-71 supplemented Karo and Lietzmann's work by the catena manuscripts in Spanish libraries. The article by Devresse "Chaines Exégétiques Grecques" SDB 1 (1928) coll. 1084-1233 is very important, as are his later studies. More recently, G. Dorival has reopened the question of the origin and history of the catenae. See "L'Apport des Chaines Exégétiques Grecques à une réédition des *Hexaples* d'Origène (à propos du Psaume 118)," *Revue d'Histoire des Textes* 4 (1974) pp. 45-74. Two volumes of his huge doctoral Thesis of 1983 *Les Chaines exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire* have so far been published under the same title Louvain 1986, 1989.

3) Fragments of Hexaplaric texts. I know of three, of which two were discovered after the most recent publication of the collected fragments.<sup>8</sup>

The tenth century palimpsest of Milan, containing continuous passages in five columns (the Hebrew is not included) of about 130 verses of the Psalter.<sup>9</sup>

The fragment of Ps 22(21)15-18, 20-28 from a palimpsest from the Cairo Geniza.<sup>10</sup>

A fragment containing Hosea 11:1 noted in columnar form in Codex 86 (Barber.gr.549).

The collection and printing of the remains of the Hexapla has been a project of curious antiquarian spirits since the sixteenth century. New finds, and the continuous reassessment of that material, have necessitated a series of editions. Names and dates will suffice: Morinus (1578), Drusius (1622), Bos (1709), de Montfaucon (1713), with minor editions by Dathe (1746), Bahrdr (1769-70).<sup>11</sup> The most recent edition of the fragments of Origen's Hexapla was published in 1875 by Frederick Field, proud descendent of Oliver Cromwell. Field had proposed this project while engaged in a new "manual" edition of the Septuagint, based on Grabe's recension of the Codex Alexandrinus, undertaken at the request of the S.P.C.K.<sup>12</sup> He had earlier edited John Chrysostom's homilies on the gospel of St Mathew and on the Epistles of Saint Paul, for the Oxford *Bibliotheca Patrum*. This background information indicates the working tools that Field brought to bear on the task: a familiarity with the Greek of John Chrysostom and the complexities of the textual tradition of his works, and the intimate knowledge of the Septuagint text that only an editor can have.

Until the publication of Field's work, the most important edition of the Hexapla was that of Montfaucon in 1713. The *Athenaeum* in regretting the absence of an edition of the Hexapla "worthy to be compared with any modern edition of the meanest classic" spoke of this lack as "the reproach of our age".<sup>13</sup> Completion of this task took Dr Field only ten years, beginning in 1864. For the latter part of this period he was also engaged in work for the Old Testament

<sup>8</sup> F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1875.

<sup>9</sup> J. Mercati, *Psalterii Hexaplarii Reliquae . . . Pars prima: Codex Rescriptus Bybliothecae Ambrosianae O 39 SUP*. Phototypice expressus et transcriptus. Vatican: 1958 and *Osservazioni* Commento Critico al Testo dei Frammenti Esaplar. Vatican Library: 1965.

<sup>10</sup> C. Taylor, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter Collection including a fragment of the twenty-second Psalm according to Origen's Hexapla*. Cambridge: University Press, 1900.

<sup>11</sup> A fuller description will be found in S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* Oxford: Clarendon Press, 1968 pp. 127-133.

<sup>12</sup> Biographical details concerning F. Field were published by H. H. Burn, in *Expository Times*, 8 (1896-7) pp. 160-163; 274-278; 325-328. A further instalment was promised, but never published.

<sup>13</sup> Quoted in *ET* 8 (1896-7) p. 276. Other reproaches of that age come more readily to mind.

company for the revision of the Authorised Version of the Bible, and this was to be his last work as he died, aged 84, days before the publication of the Revised Old Testament. The Dean of Canterbury, in paying tribute to his memory, referred to him as "the editor of the Septuagint"<sup>14</sup>. Today he is remembered principally as the editor of the fragments of the Hexapla.

Ten years seems remarkably short for the production of such a monumental work, and it is important to appreciate the nature of his edition of the fragments. This was not a reexamination of all the source material but rather a republication of the material already presented by Montfaucon, incorporating the material that had since become available. This is indicated in the full title of Field's work: *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum Graecorum in Totum Vetus Testamentum Fragmenta. Post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-Hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis paribus auxit Fredericus Field, A.A.M.*

In preparing this edition, Field followed the program suggested by Eichhorn when commenting on the edition of de Montfaucon, and cited in his introduction:

Dolendum est quod doctus Benedictinus eruditione Hebraea, acumine critico, interdum etiam communi diligentia et acuratione adeo destitutus sit, ut ne Drusii quidem fragmenta satis exacte exscripserit. Ad summam, Hexapla ejus pro bono collectaneorum thesauro habenda sunt. Ad haec elaboranda et augenda jampridem a Semlero, Scharfenbergio, Doederleinio, Matthaeio, Schleusnero, Sophnio, singularibus opusculis auspicatum est; quorum vestigiis si ab aliis insistetur, Hexaplorum editio fidelior et criticis utilior cito sperari potest. Equidem a codicibus LXX interpretum MSS. et versione Syro-Hexaplarii plurimum adjumenti exspecto.<sup>15</sup>

Perhaps the principal novelty in the edition of Field was his retroversion into Greek of the Hexaplaric material in the SyroHexapla.<sup>16</sup> Careful scholar that he was, Field indicated by use of a smaller type face when the Hexaplaric material was a simple retroversion from the Syriac without Greek manuscript evidence, and gave the Syriac original in a note.<sup>17</sup> In preparing this material, Field was able to use the edition by Ceriani of the Milan Codex (C.313) of the

<sup>14</sup> Quoted in *ET* 8 (1986-7) p. 328.

<sup>15</sup> J.G. Eichhorn, *Einleitung in das A.T.* I p. 370. 3rd edition. Field also cites a similar program proposed by Tischendorf "breviter sed magno cum pondere." See *Origenis Hexaplorum quae Supersunt* vol 1 p. v.

<sup>16</sup> Field's contribution to Syriac Lexicography in matters relating to Chrysostom and the later Greek versions is acknowledged by Payne Smith in the preface to the *Thesaurus Syriacus* of 1879.

<sup>17</sup> This material was ignored by Hatch and Redpath in the preparation of the concordance to the Septuagint, but in some cases more recent discoveries have confirmed Field's retroversions, and increased confidence in the retroversions which remain unconfirmed. Familiarity with Field's work breeds only awe.

SyroHexapla, published in 1861<sup>18</sup>. It was to Ceriani that Field dedicated his edition of the fragments.

The manner in which the material was presented in Field was exemplary. The relevant Hebrew text (ben Chayyim?) is followed by a literal Latin translation, and then by the Hexaplaric evidence. A critical apparatus gives the source for the reading. At the beginning of the treatment of each book, the textual witnesses are given. There are however some puzzling inconsistencies. For example, in the Psalter, Field follows the numbering system of the Greek text, while in Jeremiah, he uses the numbering system of the Hebrew text.

Field, wisely, makes no attempt to present the material in columns, although he does call our attention to a fragment of Hosea 11:1 where the material is presented in five Greek columns.<sup>19</sup> The examples he gives of Tetrapla, Hexapla, Heptapla, and Octapla on pp.xiv-xv of the prolegomena are without manuscript support and, as we shall see, may be misleading on many aspects.

Already, on its publication, the edition of Field was hard to use. Field comments in the preface to his *Otium Norvicense, Pars altera*:

In longo opere fieri non potest quin ipse operis inceptor scientiam suam corrigat et amplificet, ut vineta sua (quod aiunt) ipsemet aliquando cadere cogatur: finito autem opere, quis nescit restare egregium Appendicis sive Auctarii commentum? in qua concinnanda, saltem in libro particulatim edito praeter Auctoris curas posteriores, etiam Censorum et Criticorum, sive benevolentium sive malevolentium, scite expendi, et pro meritis probari aut reprobari possint.<sup>20</sup>

After several Biblical books addenda are to be found. At the end of the second volume is to be found an *Auctarium* of sixty pages, which contains a great deal of new material, and which must be used for the study of the Psalter, in particular for Pss 27(28)-32(33) where almost every verse has supplementary material. This material is drawn from H-P 264 (Ottonian Gr 398). The full publication of the Hexaplaric glosses in this manuscript and in VatGr 752 was to comprise the second part of Mercati's publication of the Milan Fragments. This project has now been completed by A. Schenker.<sup>21</sup>

Certain of the volumes of the Göttingen Septuagint have a Hexaplaric register in their apparatus, but the edition is as yet incomplete, and we will have

<sup>18</sup> Field *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, p. lxxvii.

<sup>19</sup> Field *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, p. 957.

<sup>20</sup> *Otium Norvicense, Pars altera: Tentamen de quibusdam vocabulis Syro-Graecis in R. Payne-Smith, S.T.P. Thesauri Syriaci fasciculis I-III reconditis*. 1876.

<sup>21</sup> A. Schenker, *Hexaplarische Psalmenbruchstücke. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62*. (OBO 8) Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. *idem. Psalmen in den Hexapla. Erste kritische und vollständige Ausgabe der hexaplarischen Fragmente auf dem Rande der Handschrift Ottonianus graecus 398 zu den Ps 24-32*. Vatican: Bibliotheca Apostolica, 1982.

to wait for the second edition of the Psalter for the greater part of the new material. The available Hexaplaric evidence is most complete for Ziegler's 1939 edition of the book of Isaiah, which incorporates the material published in 1915 by Lütkehan and Rahlfs.<sup>22</sup> Even here systematic use is made cumbersome by the need to refer constantly to Kittel's *Biblia Hebraica* to understand the significance of the Hexaplaric revision in cases where there is no Hebrew variant attested.<sup>23</sup> Only in the later Göttingen volumes have the Greek manuscripts been re-collated, and patristic citations verified, and in many cases the material in Field is simply repeated.

The incomplete Larger Cambridge edition of the Septuagint also has a Hexaplaric apparatus for the relevant books, but this is very limited, being restricted to that Hexaplaric material provided by those manuscripts whose textual witness is quoted continuously. The preface to Genesis notes that this is in order to avoid reprinting of the greater part of Field's *Hexapla* while giving the whole of the evidence of particular manuscripts.

Now that a great deal more Hexaplaric material has surfaced, the need for a "new" Field which assembles all the material is urgent, as otherwise, the Hexaplaric material will be ignored because unwieldy. This can only be to the detriment of our understanding of the history of the Biblical text and its interpretation. Already in 1900, Swete noted that "materials for an enlarged edition of Field are already beginning to accumulate."<sup>24</sup> In 1968 the situation had become so unwieldy that Jellicoe's appeal is wistful: "A revised and enlarged edition is unlikely to see the light of day in the foreseeable future, but a supplement incorporating this material would be valuable meanwhile".<sup>25</sup>

Yet at first glance, the project seems simple: what is needed is an expanded Field, as Field was an expanded de Montfaucon. The issue has, however, been complicated by the posing of new questions. The nineteenth century presuppositions of Field about the nature of the texts incorporated into the Hexapla are in need of modification, and the project of publishing the fragments of the Hexapla needs to be revised.

The interest of the Hexapla is two fold. Firstly as a reservoir of patristic readings it had a profound influence on Christian theology and, through the Origenic recension, on the subsequent history of the Septuagint text. This has traditionally been the main interest of those who have worked on the Hexaplaric fragments. But another focus of interest is also possible. The Hexapla assembled the most important Greek texts of the first two centuries A.D. This was a most important period for the development and stabilisation of the Greek and Hebrew texts, and now that our knowledge of the period has been enriched

<sup>22</sup> L. Lütkehan and A. Rahlfs, *Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1-16 aus einer Sinai-Handschrift*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1915.

<sup>23</sup> See *Isaias* edidit Joseph Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1939. pp. 113-115.

<sup>24</sup> H.B. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek* Cambridge: University Press, 1900 p. 76.

<sup>25</sup> Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford: Clarendon Press, 1968 p. 129.

by the discoveries at Qumran and in the Judaean desert, the Hexaplaric material can be reexamined profitably.

Even though the main interest of Origen in compiling his Hexapla seems to have been the comparison of the quantitative presence or absence of material in the texts used by Jews and Christians, the interest for the modern researcher is also qualitative. We want to compare translation techniques, examine the theological implications of the use of one word rather than another to translate a Hebrew text. For this indices are essential. The indices given in Field are inadequate, and there are no indices to the Göttingen apparatus.

### The question of indices.

The problem is not easily solved. The indices to be supplied are of a complex nature. The user has many questions to be answered. Which Greek terms are used by the Hexaplaric authors? To what Hebrew terms do they correspond in the narrow context? What other Hebrew terms are translated by the same Greek terms in other phrases? What other Greek terms are used to correspond to the same Hebrew terms in other phrases? To what extent are the differences between the Hexaplaric authors "corrections" of the Old Greek renderings, or of one another? How are these needs to be answered? An index can hardly precede assembly of the fragments. To enable correct assessment of the patristic citations, sufficient of the context must be given to enable the reader to judge the attestation, and this leads to problems of space and of management of the data. Field was astute in giving the Hexaplaric evidence in phrases, as the equivalence of particular words or elements is not always evident.

The edition of de Montfaucon of the Hexaplaric fragments did in fact have a Hebrew and a Greek lexicon to the Hexapla,<sup>26</sup> and these are not without value even today, even though they cannot of course be more complete or more accurate than the compilation of texts on which they are based. The *Thesaurus* of Schleusner is rich in observations on the Hexaplaric material then available.<sup>27</sup> The Hexaplaric material in the 1897 edition of the concordance of Hatch and Redpath is based on that of Field. As well as omitting Field's retroversions from Syriac, the concordance does not give the corresponding Hebrew word for Hexaplaric material. The concordance is particularly difficult to use for the Hexaplaric material. At the end of the 1897 edition supplementary material from volume 3 of Swete's *The Old Testament in Greek*, and from Pitra's *Spicilegium Solesmense* vol iii pp. 555-78 are given. In the supplement (pp. 199-216), the Hexaplaric materials made available between the preparation of the concordance and 1907 provide the basis for "a list of all fresh occurrences of words, not hitherto recorded as occurring in the other Greek versions". In

<sup>26</sup> These were republished by Trommius in his invaluable concordance of 1718.

<sup>27</sup> J. F. Schleusner, *Novus Thesaurus Philologico-Criticus sive Lexicon in LXX et Reliquos Interpretes Graecos ac Scriptores Apocryphos Veteris Testamenti*. 5 vols. Leipzig, 1820-21. The citations in Ziegler's Göttingen edition of the minor prophets refer to the London edition in three volumes of 1829.

use, this statement turns out to be quite vague. Nor does the expanded index of dos Santos improve the situation.<sup>28</sup>

Perhaps modern ways of storing, editing, and retrieving information will provide us with a key to a solution. The question may legitimately be asked: Rather than wait indefinitely for assembly of all the material and for the utopia of critical editions of the patristic material, should not the material already published be assembled into one volume for each Biblical book, each with its index, at least as an interim solution?

There have been recent attempts to compile indices to individual Hexaplaric authors, sometimes confined to individual Biblical books. Although it is true that the Old Greek text of each translator should first be considered alone if judgments concerning translation technique, *Vorlage* etc. are to be well founded, the Hexaplaric material relating to an individual Biblical book cannot really be adequately treated without reference to the Hexaplaric evidence for the rest of the material. For the Old Greek this calls for study of the particular features of a book, group of books or section of a book. Yet for the revisions of the Septuagint we are treating of a single hand (with the possible exception of Theodotion, where at least we seem to have a unified tradition), and there is little point in isolating the study of the work of one or other of the three with regard to a single book. The material is still scarce. It is necessary to study the way in which each of the three relates to stylistically different Old Greek translations.

The Computer Assisted Tools for Septuagint Studies (CATSS) project of Professors R. A. Kraft in Philadelphia and E. Tov in Jerusalem is in the process of preparing a computerised data base comparing the parallel Hebrew and Septuagint texts. The project is coordinated with the Centre Informatique et Bible in Maredsous and so duplication of labour is avoided as much as possible. The project is well advanced, and this writer has benefited from consultation of the parallel text of various Biblical books. On first impression, it would seem obvious that the compiling of indices to the Hexaplaric material should be related to the CATSS project. Yet there are difficulties, probably surmountable, related to the option of the CATSS project for strict formal representation of the equivalence between the texts. The option of the CATSS project to proceed as if the Septuagint were the translation of the Massoretic Text is tendentious, but the editors argue that "it certainly represents the most useful approach to the study of the LXX, promising the most objective results."<sup>29</sup> However, we may note that it is not far from the much noted "error" of Origen in composing his Hexapla.<sup>30</sup> This coincidence may work to the advantage of a project to produce indices to the Hexaplaric evidence. Many details have to be considered..

<sup>28</sup> E. C. dos Santos, *An Expanded Hebrew Index for the Hatch-Redpath concordance to the Septuagint*. Jerusalem: Dugith, n.d.

<sup>29</sup> E. Tov, *A Computerized Data Base for Septuagint Studies. The Parallel Aligned Text of the Greek and Hebrew Bible*. (CATSS 2) Stellenbosch, 1986, p. 26.

<sup>30</sup> See S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, p. 102-3.



The value of an index depends on the texts on which the index is based. The preparation of indices should be easiest for Aquila's material, given his tendency to translate word for word. Formal equivalence accompanies semantic equivalence in a word-for-word literal translation. This compilation of an index to Aquila was attempted by J. Reider in his thesis deposited at Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning in 1913.<sup>31</sup> If the scathing reviews of the finished work are to be credited, Reider was badly served by Turner who prepared the manuscript for publication, extensively revising the earlier index.<sup>32</sup> Among the reviewers are J. Barr ("A mixed blessing; some might go farther and call it a complete disaster")<sup>33</sup>, R. Hanhart ("Und hier muß man, [...] jeden Septuaginta-Forscher davor warnen, dieses Buch zu benutzen, ohne jede seiner Angaben an den ihm zugrunde liegenden Quellen nachgeprüft zu haben")<sup>34</sup>, E. Tov<sup>35</sup>, all three of whom are intimately concerned with the question. Yet, although it is easy to criticise the work, it remains a much used working tool for the simple reason that it gives the Hebrew-Greek equivalents of Aquila. Few will have incorporated all the published corrections, fewer still will use it with the necessary caution. For the Psalter we now have an index of Symmachus by Busto Saiz<sup>36</sup>. The two editions of Hexaplaric glosses by Adrian Schenker are also equipped with invaluable indices.<sup>37</sup>

In preparing his index to Aquila, Reider became aware of some deficiencies of Field's work. He discussed these in his *Prolegomena* of 1916. Field worked from the "schedae Holmesianae", and from the material already published by de Montfaucon and his precursors, and did not often check the manuscript readings. Secondly, even if the manuscript readings had all been transcribed correctly, an enormous problem is caused by the attributions in the manuscripts. To what extent have they been faithfully transmitted? Are they all references to the Hexapla or are they also casual observations of one more or less familiar with a more or less faithfully transmitted text of Aquila, Symmachus, or Theodotion? The discussion concerning the meaning of the lambda with an omicron subscript (οι λοιποι or λουκιανος?)<sup>38</sup> is complicated by the problem of what exactly "the others" would mean. Does it always include Aquila?

<sup>31</sup> The prolegomena were Reider's thesis, published as *Prolegomena to a Greek-Hebrew & Hebrew-Greek index to Aquila* Philadelphia, 1916. The index was not published until 1966.

<sup>32</sup> N. Turner, *An Index to Aquila: Greek-Hebrew • Hebrew-Greek • Latin-Hebrew with the Syriac and Armenian evidence, by the late Joseph Reider completed and revised by Nigel Turner*. (SVT 12) Leiden: Brill, 1966

<sup>33</sup> *JSS* 12 (1967) pp. 296-304. Citation from p. 296.

<sup>34</sup> *Theologische Revue* 64 (1968) pp. 391-394. The citation is taken from p. 394.

<sup>35</sup> *Textus* 8 (1973) pp. 164-174.

<sup>36</sup> José Ramon Busto Saiz, *La Traducción de Simaco en el libro de los Salmos* (Textos y Estudios "Cardinal Cisneros" 22) Madrid: 1978.

<sup>37</sup> See above, n. 21.

<sup>38</sup> Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* Vol 1 p. lxxxv. See D. Barthélemy "Les Problèmes textuels de 2 Sam 11,2 - 1 Rois 2,11 reconsidérés à la lumière de certaines

The greatest difficulty is perhaps posed by the nature of the witnesses to the Hexaplaric texts. This arises first in the lack of critical editions of the patristic works, and secondly in the literary genre of the glosses which makes hazardous the attribution of the gloss to the revisers named. Firstly, it must be noted that the collections of Hexaplaric readings culled from the Fathers and transmitted from Drusius to Montfaucon to Field can be no more accurate than the editions / manuscripts on which they were based. Because we are dealing with familiar Biblical citations textual transmission was particularly prone to error. Only a text critical work on the texts of the Fathers, in particular Theodoret of Cyr, John Chrysostom, Eusebius, and Jerome can give us solid readings for a new edition of the Hexaplaric fragments of the Psalms. By his comprehensive collection of microfilms of Biblical manuscripts, Patristic works and catenae, and by his card catalogue collation of the Hexaplaric material relating to the Psalter, Dominique Barthélemy has brought us near to a comprehensive collection of the Hexaplaric evidence for the Psalter. This has proved an invaluable resource for his doctoral students and many wandering scholars for whom Fribourg has been a haven, but the academic world at large still awaits publication of a standard working tool that presents the Hexaplaric material culled from critical texts.

Even if we were to have critical editions of the patristic works, the infamous hazards of this source for textual criticism would then come into play. To what extent did the Fathers of the Church quote from memory, how accurate were *their* sources? What criteria are we to use in correcting the attributions? In the rare cases where we have a copy of the Hexaplaric columns, we have a certain amount of external evidence. Even this is not without question, as evidenced by the discussion of the identity of the "Theodotion/quinta" column of 1098.<sup>39</sup> For the great majority of the Hexaplaric material we are dependent on internal material for the identification of any citation. Even where it is clear to which Hexaplar columns reference is made, Reider correctly indicates that the literary genre of patristic and marginal notes must be taken into account. They are comments on the Septuagint text. Although a citation may be attributed to the three, the point at issue may be the use of a singular rather than a plural, or the use of a particular propositional construction, for example, although the actual word used may be different in the three author / revisors.<sup>40</sup>

This can be pursued profitably, even though it is in great danger of being circular as an argument. A decision is taken on the basis of a selection of the

---

critiques des Devanciers d'Aquila" in 1972 *Proceedings IOSCS Pseudepigrapha, Los Angeles 4 Sept. 1972* (Septuagint and Cognate Studies 2) SBL, pp. 86-7 (= D. Barthélemy, *Etudes d'Histoire du Texte de l'ancien Testament* (OBO 21) Fribourg/Göttingen: Editions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht 1978 pp. 253-4.

<sup>39</sup> The Reider/Turner index to Aquila for example treats the material in this column as "Quinta", a judgement that is probably correct, but which should have been indicated in Turner's prefatory material..

<sup>40</sup> Reider, *Prolegomena* p. 14.

evidence that certain constructions or usages are typical of one or other author, and new material is assessed on the basis of these criteria. This is dangerous as a method precisely because it is based on a selection of the evidence and a particular view of the history of the material studied. However, this remains the most scientific procedure, as long as the method is more spiral than circle, the evaluatory criteria being themselves continually reassessed in the light of new evidence.

This issue has been most clear in the discussion of the Greek text of Daniel traditionally ascribed to Theodotion. In establishing criteria for the identification of a Theodotion text, A. Schmitt has taken the marginal siglum Θ in the manuscripts as a firm identification of a "Theodotion" reading, and with this as canon has concluded, on the basis of limited studies of vocabulary, that "Theodotion mit dem sogenannten "Th"-text überhaupt nichts zu tun hat".<sup>41</sup> This methodology has been described by Barthélemy as having "les pieds en l'air et la tête en bas".<sup>42</sup> Schmitt has indicated inconsistencies between the text of the glosses attributed to Θ and the "Theodotionic" text of Daniel transmitted in the majority of texts. But Barthélemy is certainly correct in insisting that of the two, the continuous text of Daniel has the better claim to be "Theodotionic". Even if the glossators believed that the glosses referred to Theodotion (and not for example to Theodoret of Cyr) the attribution of the text is surely related to the fact that the reading was found in the sixth column of the Hexapla, and as we shall see there are good reasons for considering that this column contained material from more than one author.

The need for work on the Hexaplaric texts can hardly be denied; but what course of action is feasible? Many have spoken of a "new Field", that is, a new edition of the Hexaplaric fragments. It may be asked if in the light of our understanding of the complexities of the history of the Biblical text, its translations, and the corrections of those translations, is it not true that what is needed is not a "new Field" but a new study of the Biblical texts used by Jews and Christians in the Proto-Massoretic period? The question may seem pedantic, but in fact, although the importance of the Hexapla as a literary work cannot be denied, there is an important point of difference between the Hexapla and, for example, the Shepherd of Hermas or even the Diatessaron of Tatian. The Hexapla was not an original text, but an arrangement of known texts. Further these pre-existing texts were closely related because they were, or at least were considered to be, translations (or a transliteration) of a single Hebrew text. The precise relationship of these revisions to one another in each of the Biblical books has yet to be clarified. We know little of how the texts were arranged in the columns so as to show the parallels. The originality of the Hexapla lay in this synoptic arrangement of the text in parallel columns, not in

---

<sup>41</sup> A. Schmitt, *Stammt der sogenannte "Θ"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion?* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1 Philologisch-historische Klasse), 1966, p. 8.

<sup>42</sup> Barthélemy *Etudes d'Histoire du Texte*, p. 395.

the content of the columns themselves. In fact the value of the Hexapla was precisely in that it took and compared known texts which were being used in controversies. If, for instance, it could be said that the text in the Aquila column was not that of Aquila, comparison was useless. This is less true for Theodotion than for Aquila and Symmachus, partly because the tradition was more fluid. Theodotion was seen as being close to the Septuagint translation, except that it translated Hebrew passages for which the Old Greek had no equivalent.<sup>43</sup>

Granted that the Hexapla was a synopsis of known texts, with what degree of certainty can we relate the attribution in a patristic work or a marginal gloss in a biblical manuscript to the Hexapla of Origen? In conversation, Barthélemy has suggested that ascriptions to the "three" are more probably Hexaplaric than the ascriptions to one or other of the Hexaplaric authors, on the assumption that only the Hexapla allowed the easy comparison of the three. Two other questions are related: firstly the Tetrapla and secondly the question of the transmission of the Hexaplaric glosses.

### The Tetrapla

The consensus concerning the Tetrapla has been that it was a separately composed work, an abridgement of the Hexapla, containing the texts of Aquila, Symmachus, and Theodotion, and an Origenic column, whether this was the Old Greek or the Origenic recension. (Eusebius, *H.E.* 6.xvi; Epiphanius, *de Mens. et Pond.* 19.) If so, the references and glosses in later manuscripts could just as easily be tetraplaric as Hexaplaric. Yet on the basis of probability, it must seem unlikely that the Hexapla, so huge as never to have been copied in its entirety according to consensus, in fact had an edition very slightly reduced in size. The economy of time effort and material would have been minimal. A minority theory would avoid this difficulty by saying that the Tetrapla was an earlier synopsis, of which the Hexapla was a later development.<sup>44</sup> It is hard to see that the huge work would have been redone to incorporate two more columns, whether these are the quinta and sexta as Nautin would suggest, or the Hebrew text and transliteration as envisaged by a more traditional view. Nautin holds that the tetrapla also contained the transliteration and that neither tetrapla nor Hexapla contained the Hebrew text in Hebrew characters.<sup>45</sup> We believe that Nautin's theory is debatable on many counts, but cannot enter into the discussion here.

<sup>43</sup> Swete, *Introduction*. pp. 42-43 assembles the relevant evidence from Jerome and Epiphanius.

<sup>44</sup> The earliest proponent of this theory seems to be Oeconomus (iv. 873). It is also held, at least for the Psalter and Daniel, Joshua, Judges, and Ruth by O. Procksch, "Tetraplarische Studien," *ZAW* 53 (1935), pp. 240-269, 54(1936) pp. 61-90.

<sup>45</sup> P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre* Christianisme Antique, 1) Paris: Beauchesne, 1977. pp. 315-6.

A possibility also worth taking into consideration would be that the reference to τετρασός is in fact to a codex having four columns, either on each page or on each opening, but that there was not a Tetrapla for the whole Old Testament, nor was there a Hexapla for the whole Old Testament. The name "tetrapla" is therefore to be considered in the same category as "octapla", "heptapla", and "pentapla".<sup>46</sup> The number of columns in Origen's comparative work at Caesarea depended simply on the number of sources available to its compiler. Against this it may be argued that a certain number of glosses indicate that a tetrapla existed independently of the Hexapla and for the same texts. Swete noted a gloss on the SyroHexapla at the end of Joshua ἐγράφη ἐκ τοῦ ἑξαπλου, ἐξ οὗ καὶ παρετέθη· ἀντεβλήθη δὲ καὶ πρὸς τὸν τετραπλου.<sup>47</sup> The notes found in the Codex Marchalianus before the texts of Isaiah and Jeremiah would seem to confirm the separate existence of Tetrapla and Hexapla for the same texts: ἀντεβλήθησαν γὰρ πρὸς τετραπλου ἡσαιαν ἐτι δὲ καὶ πρὸς ἑξαπλου.<sup>48</sup> Vat Gr. 754 on Ps 132(131):4 takes readings both ἐν τῷ τετρασελίδω and ἐν τῷ ὀκτασελίδω. If these glosses are to be taken seriously we must argue for the existence of a Tetrapla that provided an authoritative text, but not necessarily one that was the same as the Hexaplaric columns. And yet, if the Hexapla and the Tetrapla are related as abbreviation / expansion, there is no reason to expect that there will be any difference in their content.

Barthélemy seems to have convinced few scholars that the Tetrapla tradition is the result of a deformation of the word τετρασός which refers to a work in four volumes, and not a codex having four columns.<sup>49</sup> Barthélemy proposes that it in fact was the "critical" edition produced by Origen, equipped with obelus and asterisk and the Hexaplaric glosses.

For lack of evidence, the theories risk being multiplied indefinitely. However, we feel that there is little to argue for two editions of a synoptic work, and suggest that Barthélemy is not far from the truth. Given the reference to τετρασελίδων, we propose that the Tetrapla may in fact be no more than Origen's critical text, equipped with obelus, asterisk and Hexaplaric glosses and written in four columns on the page, eight to an opening, as the prose books of codex Sinaiticus, or possibly as the poetic books in the same codex, where there are two columns per page, four to an opening. We are by no means certain just what Eusebius means by ἐπικατασκευάσας in H.E. vi.16. Field defines it as

<sup>46</sup> The sources for these titles are given in Swete's *Introduction* pp. 65-67. H. M. Orlinsky argued that the separate existence of the Tetrapla was a scholarly fiction. in "Origen's Tetrapla - a Scholarly Fiction?" *Proc. 1st World Congress of Jewish Studies 1947* Jerusalem, 1952 vol. 1, pp. 173-82.

<sup>47</sup> Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek* p. 66.

<sup>48</sup> Swete, *The Old Testament in Greek* vol. 3 p. vii n.4. The text is cited without accents, as in Swete.

<sup>49</sup> Barthélemy, "Origène et le Texte de l'Ancien Testament," *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou* Paris: Beauchesne, 1972, p. 256-7. (= *Etudes d'Histoire du Texte*, pp. 212-213.)

"*insuper vel postea concinnare.*"<sup>50</sup> Epiphanius use of συντεταγμέναι in *de Mens. et Pond.* 19. may mean no more than "collected, constructed, ordered" and need not imply that the four texts were arranged in separate columns.

### The transmission of the "Hexaplaric glosses."

It is almost certain that the first editions of the recension of Origen, produced on the basis of the Hexapla (whether or not the fifth column contained a revised text - see below) contained critical marks indicating quantitative differences between the Greek text used by the Christians and the text used by the Jews. The marginal glosses on which a reconstruction of the Hexapla is most often based are most often of a "qualitative / semantic" nature. At what stage were these added to the Manuscript tradition and with what fidelity were these glosses transmitted? Note that the codex Sarravianus (Rahlfs / Brooke-McLean "G" or Holmes-Parsons IV-V) of the fourth or fifth century, the oldest extant manuscript of the Origenic recension, although unique among the uncial Mss of the Octateuch in that it is equipped with asterisk, obelus, and metobelus, does not have any marginal glosses to the three, individually or together.<sup>51</sup> On the other hand, there are examples of "Hexaplaric" information being given where there is no direct contact with the Hexapla. If Epiphanius is to be believed for once, Origen's first commentary on the Psalms, written at Alexandria, contained notes drawn from Aquila, Symmachus, and Theodotion (*Pan.* 64,10 GCS 31, p.49, 3-4). We may also note that a clear example of a personal idiosyncratic collection of Hexaplaric readings is provided by Leo Allatius' transcription of Chis. R. VII 45, a tenth century manuscript equipped with the Hexaplaric signs but no Hexaplaric readings. Allatius added these readings himself, and this was collated by Holmes and Parsons as Ms "88", and accepted as such by Field.<sup>52</sup>

How much do we know about the way in which collections of Hexaplaric glosses were established and transmitted? How sure are we that the various fragments of Hexaplaric authors have in fact passed through the Hexapla? The unity of the textual traditions of Aquila, Symmachus, and Theodotion is in question. Did Origen use "good" texts? Did all the later glossators of the Septuagint use the Hexapla, or did the texts of Aquila, Symmachus and Origen continue to circulate? The very fact that Origen used texts which were in common use by contemporary Jews would argue against their transmission having come to an end once they were incorporated to the Hexapla. On the other hand, we really know little about the relations between Christians and Jews in these first centuries, and we may well ask if Christian commentators would have had any access to the texts of Aquila, Symmachus and Theodotion apart from that afforded by the Hexapla?

<sup>50</sup> Field, *Origenis hexaplorum quae Supersunt* p. xii.

<sup>51</sup> See Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, pp. 137-8.

<sup>52</sup> See A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* (MSU,2) Berlin: Weidmann, 1914 pp. 278-280.

The issue of the contacts between Jews and Christians in the first four or five centuries of our era is a complex one, obfuscated by centuries of polemic, and by reluctance on the part of the Fathers of the Church and their successors to acknowledge Jewish sources.<sup>53</sup> N. R. M. de Langhe, and others have pointed out that while the Church Fathers caricatured and rejected Jewish exegesis as "literal", in their own less literal exegesis they often owed a great deal to Jewish traditions.<sup>54</sup> We need to study further the extent to which this contact was maintained over the years, and to what extent it extended to actual texts as well as to traditions of interpretation. Jerome used to meet his Jewish friend Baraninas by night for fear of the reaction of other Jews (*Letter* 84,3). However Jerome also consulted Jewish scholars for help in understanding the book of Job, (Preface to the Vulgate of Job, PL 28, 1081), and he had Jewish guides in his visits to the Biblical sites in Palestine. (Preface to *Chronicles*, Prologue to the *Commentary on Nahum* PL 29, 401.)<sup>55</sup> It is hard to avoid the conclusion that Jerome exaggerated the difficulties he surmounted in making contact with Jewish scholars, and that the issue of Jewish Christian relations in these centuries is more complicated than supposed.

What then can we know of the history of the "three" after the middle of the third century? Continuous texts of Aquila have been found in the Cairo Geniza. But was this the same as the text of Aquila used in the Hexapla? Reider has found significant differences between the text of Aquila in the Taylor-Schechter Geniza collection and the Hexaplaric glosses published by Field.<sup>56</sup> Does the continuous text always have priority? And yet, of the Hexaplaric columns, it is to be supposed that Aquila was the most distinctive in nature and the best known, and the least easily assimilated to the others by copyists or by loose citation. Although we accept that none of the columns of the Hexapla was a completely new translation of the Hebrew, but that they were all related to the Old Greek, either by direct influence or by reaction, to a greater or lesser extent, Aquila was almost certainly the most extreme and distinctive of these revisions. We know that Aquila's text continued to circulate in Jewish circles, because of the references in the work of Augustine (*de civ. Dei* 15,23) and a law of Justinian permitting its use in the synagogue (*Novell.* 146). We also know that Jerome studied the text of Aquila in Rome in 384, before he went to the Levant where he could consult Aquila in the Hexapla (*Letter* 32).

<sup>53</sup> See H. Bietenhard, *Caesarea, Origenes und die Juden* (Franz Delitzsch - Vorlesungen, 1972) Stuttgart: W. Kohlhammer, 1974.

<sup>54</sup> N. R. M. de Langhe, *Origen and the Jews. Studies in the Jewish Christian Relations in third-Century Palestine*. Cambridge: University Press, 1976. See also C. J. Elliott, "Hebrew Learning among the Fathers" in *A Dictionary of Christian Biography* ed. W. Smith and H. Wace, vol. ii.. London: J. Murray, 1880, pp. 851-72.

<sup>55</sup> But see the article of John Wilkinson, "L'Apport de Saint Jérôme à la Topographie" *Revue Biblique* 81 (1974) pp.245-57, where it is argued that Jerome's knowledge of the Holy Land was that of a pilgrim who had visited once with Paula in 385-6.

<sup>56</sup> Reider, *Prolegomena*, pp. 9-10.

We have hardly any information concerning the extra-Hexaplaric transmission of the text of Symmachus, although Eusebius speaks of ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰς ἔτι νῦν φέρεται. Hody spoke of the possibility that there were manuscripts of Symmachus in some libraries in Greece.<sup>57</sup> Although highly esteemed as a translation, Eusebius' account of how Origen obtained the manuscript during his sojourn in the house of Juliana in Caesarea of Cappadocia (Eusebius *H.E.* vi.17; *Demonstr. Evang.* vii.1.) might lead one to suppose that the translation was relatively rare before its incorporation in the Hexapla, and that it was not transmitted independently afterwards. And yet Origen's purpose, in so far as it can be determined was not to prepare a critical edition in our sense but to compare the texts in common use by Jews and Christians, differences between which were at the root of various disputes. This would be the sense behind Eusebius' description of Aquila, Symmachus and Theodotion as καθημαξευμένους in Origen's day, and contrasted with the more obscure Quinta and Sexta (*H.E.* 6.xvi). The Fathers of the Church look to Symmachus for comparative material before the other versions/revisions. He is referred to by Origen as ὁ ἑρμενεὺς τῶν Ἰουδαίων.<sup>58</sup> The catenae frequently characterise his translation as σαφέστερον, while Theodore of Mopsuestia uses the adverbs φανερώτερον and simply καλῶς. Does this popularity imply that the text of Symmachus was known among Christians even apart from the Hexaplaric column?

The status of Symmachus among Christian authors is easily explained, as it was an alternative Greek translation, which even if it was influenced by the Old Greek, was further from it than the text of Theodotion. Aquila was seen primarily as a witness to what the Hebrew contained. The status of Symmachus among the Jews is unclear, as is reflected in the different traditions concerning his biography. The work of Symmachus was known first of all as a literary translation: did this make comparison easier or harder than with Aquila? Was he more accessible? Was it precisely because it was a Jewish text, which they could understand without going on the unsure ground of Aquila's Greek, comprehensible only to one who had some knowledge of the Hebrew? If Symmachus was indeed the disciple of Rabbi Meir as Barthélemy has suggested, were Christians unaware of his subsequent exclusion from the academy?<sup>59</sup> For the moment we must leave the question to one side. Orlinsky's comment is perhaps the best: "Symmachus' version could be used and indeed was indispensable as a translation in normal Greek of the otherwise often unintelligible "Aquilanic" Greek."<sup>60</sup> Yet the penetrating study of J. R. Busto

<sup>57</sup> H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis, & Latina Vulgata* Oxford: Sheldonian 1705, p. 588.

<sup>58</sup> The phrase comes from an *ex libris* of Origen, transcribed by Palladius and discussed by D. Barthélemy in "Qui est Symmache?" *CBQ* 36 (1974) pp. 454-6. and the references there.

<sup>59</sup> Barthélemy "Qui est Symmache?" *CBQ* 36 (1974) pp. 464-5.

<sup>60</sup> H. M. Orlinsky, "The Columnar Order of the Hexapla," *JQR* N.S. 27 (1936-7) p. 147.



Saiz indicates that Symmachus' prestige arose from the fact that he incorporated the literality of Aquila's text in a literary translation.

Su traducción carece casi por completo de paráfrasis exegéticas o de otro tipo. Símaco se nos muestra tan literal como Aquila, pero libre, eso sí, de la artificiosidad de éste.<sup>61</sup>

The question of an independent post-Hexaplaric transmission of the revision attributed to Theodotion is made more complex by our increasing understanding of the pre-Hexaplaric history of the text of Theodotion. Theodotion is to be situated in a tradition of alteration of the Old Greek text to make it correspond more closely to the proto-MT. Admittedly Aquila and Symmachus are also to be situated in this tradition, but their contribution seems to have been more distinctive and personal. By contrast, O'Connell can speak of Theodotonic material, and of a "unified tradition taken up into Origen's sixth column and labelled  $\theta$ ' in Hexaplaric witnesses."<sup>62</sup> There is no reason why this unified tradition would have disappeared when the Hexapla was composed. Further, the question of the texts incorporated by Origen in the Hexapla is particularly complicated with regard to Theodotion. To what extent was the tradition in fact unified? To what extent did Origen in fact give the Theodotonic text a complete column? Note that in the Ms 1098 the Theodotonic readings are added as glosses to the fifth column. Also, in cases of a Septuagint "minus" relative to the MT, the Theodotion text would presumably have been written into the o' column. Did this leave a gap in the Theodotion column, or was the material repeated? It seems more logical that the Theodotion material was added after the o' column and in function of that column's relation to the Jewish texts.

How important is it to distinguish between material of Aquila, Symmachus and Theodotion transmitted through the Hexapla and that transmitted in an independent textual tradition? The answer depends on how unified the textual tradition of each of these authors was. The structure of the Hexapla may have led to alterations in the texts of Aquila, Symmachus and Theodotion as they were incorporated into the columns. Did this give rise to a "Hexaplaric" edition of these texts also? If so, the effect would have been less radical than for the Old Greek text, as they had already been adapted to a text closely related to or identical with the Proto-Massoretic text. Perhaps one key that would help us to distinguish references to Aquila Symmachus and Theodotion transmitted through the Hexaplaric material and that transmitted independently, would be the familiar gloss referring to "the three"  $\delta\iota\ \gamma'$ . For it seems unlikely that the scribes and commentators in question would have had the means to compare scrolls of the three, but that such references probably have their source in

<sup>61</sup> J. R. Busto Saiz, *La Traducción de Simaco en el Libro de los Salmos*, (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Poliglota Matritense) Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978. pp. 278-9.

<sup>62</sup> Kevin G. O'Connell *The Theodotonic Revision of the Book of Exodus* (Harvard Semitic Monographs, 3) Camb. Mass. HUP 1972, p. 5.

consultation of the Hexapla. That would not be more than a guideline: references to "the three" may be inaccurate, extrapolation from one definite citation and vague recollections. Likewise, it is not possible to conclude that a reference to one or other of the Hexaplaric authors is a witness to a tradition independent of the Hexapla. Other factors, such as the singularity of the reading, would also play a role.

The form of the reference in the glosses may be important. It would seem worthwhile to distinguish in a further edition of the Hexaplaric fragments between references ascribing a citation to  $\alpha\lambda\ \tau\rho\epsilon\iota\varsigma$  (or  $\alpha\lambda\ \gamma$ ) and separately to  $\alpha'$ ,  $\sigma'$ ,  $\theta'$ . In a new edition of the Hexaplaric fragments, it will also be important to indicate the length of the citation or gloss, as the evidence contained therein can better be assessed on that basis. Von Gall's edition of the Samaritan Pentateuch, for all its faults, could serve as a model.

A hypothetical question may now be posed: if the autographs of Aquila Symmachus, Theodotion and the transliteration column were found, how should the editor of a "new" Field present the material? Even if he were assured that the texts were the ones used by Origen, in order to edit the Hexapla he would still be at a loss to arrange the texts. The preparation of a synopsis is by no means a mechanical task, as a comparison of New Testament synopses will confirm. Marguerite Harl says in her introduction to the translation of the Septuagint of Genesis: "La multiplicité et la variété des types de différences entre la LXX et le TM rendent impossible une juxtaposition continue, mot à mot, des deux oeuvres"<sup>63</sup> If so why do we pretend we could reproduce Origen's work? In short, even if we had a complete set of "Hexaplaric" texts, we should still know nothing more about the work of Origen than is presently available from the ancient descriptions and from the fragments that are available. We might be able to reconstruct the quantitative pluses and minuses and conclude that our work repeats that of Origen, on the presumption that Origen too was working from texts as "good" as our hypothetical autographs. That seems improbable.

It may be necessary to conclude that the project of an edition of the fragments of the Hexapla as such is utopian, given the nature of the evidence. What is needed is a collection and characterisation of the fragments of the ancient revisions of the Septuagint (and Old Greek) texts. Here the field opens to the consideration of the consideration of other, non-Hexaplaric revisions of the Septuagint.<sup>64</sup> A rich source for this will be the homilies of St John

<sup>63</sup> M. Harl, *La Bible d'Alexandrie: La Genèse* Paris: Cerf, 1986 p. 25.

<sup>64</sup> In addition to *Les Devanciers d'Aquila*, see D. W. Gooding, *Recensions of the Septuagint Pentateuch*. London: Tyndale Press, 1955, and J. W. Wevers, "An Early Revision of the Septuagint of Numbers," *Eretz Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* Vol 16, H.M. Orlinsky volume. Jerusalem: IES 1982, pp. 235\*-239\* which refutes Patrick W. Skehan's description of this revision as "proto-Theodotionic" in "4QLXXNum: A pre-Christian Reworking of the Septuagint," *HTR* 70 (1977) pp. 39-50. N. Fernandez Marcos, *Introducción a las Versiones Griegas de la Biblia* (Textos y Estudios «Carenal Cisneros» 23) Madrid:1979 pp. 239-245 gives a useful list of prehexaplaric and parahexaplaric

Chrysostom, only partly mined at present.<sup>65</sup> Melodramatically put, what is needed is not a new Field, but a new Hexapla!

### The ordering of the material, and the arrangement of the columns

Eusebius tells us that the Hexapla of the Psalter was disposed πρὸς κῶλον (H.E. 6,xvi,4). Devresse, in his *Introduction* discusses the meaning of κῶλον, and defines it as "groupes de mots ou de syllabes formant un ensemble intelligible au premier coup d'oeil"<sup>66</sup>, adopting a definition of Suidas:

μοριον λογου εκ δυο η και πλειονων μερων συνισταμενον·  
τας συλλαβας γαρ τεμνουσι, και τα κωλα των νοηματων .  
κωλον ουν ο απηρτισμενην εννοιαν εχων στιχος

This is the way he interprets Eusebius' statement that Origen compared the Greek versions by cutting them in κῶλα. Metzger gives the following definition: "the division of a text into κῶλα and κόμματα, that is, *sense-lines* of clauses and phrases so as to assist the reader to make the correct inflection and the proper phrases." He distinguishes this sense division from stichometry which referred to a *standard of measure* for literary works, taking the average hexameter line of writing comprising sixteen syllables of about thirty six letters as a unit.<sup>67</sup> He points out that the Septuagint Greek text of the poetical books of the Old Testament were frequently written in κῶλα. Examples are provided by the second or third century A.D. Bodleian fragment of the Psalms<sup>68</sup> and by poetical books (Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, Wisdom of Solomon, Ecclesiasticus and Job) in the codices Vaticanus and Sinaiticus. In Sinaiticus this means that instead of the four columns per folio, there are only two columns per folio for the seven books so arranged. This sense division is the model used by Field in his models of the Hexapla, Tetrapla, etc. given in the prolegomena, where two, three or four words are given per line.<sup>69</sup> Yet academic usage does not always seem to distinguish between "sense division" (κῶλα) and length division (στίχοι), and the exact meaning of Eusebius' description

---

revisions. J.W. Wevers, "Barthélemy and Proto-Septuagint Studies" *BIOSCS* 21 (1988) 23-34 is also relevant.

<sup>65</sup> Note J. Mercati's *Alla Ricerca dei nomi degli "Altri" traduttori nelle ominie sui Salmi di S. Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune catene del Salterio*, (Studi e Testi 158). Rome: Vatican, 1952.

<sup>66</sup> Devresse, *Introduction à l'Etude des Manuscrits Grecs* Paris: C. Klincksieck, 1954 p. 64. See also *Suidae Lexicon*, (Lexicographi Graeci vol 1) pars III Editio stereotypa editionis primae (MCMXXXIII) Stuttgart: Teubner, 1967 p. 172.

<sup>67</sup> B. M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Palaeography*. Oxford: University Press, 1981.

<sup>68</sup> See J. W. B. Barnes and G. D. Kilpatrick, "A New Psalms Fragment", *Proceedings of the British Academy*, 43 (1957) pp. 229-32. The editors refer to the lines as στίχοι.

<sup>69</sup> Field, *Origenis Hexaplorum* Vol 1 p. xiv,xv. See above p. 5.

remains unclear. Swete suggested that κῶλα is used here loosely as = κόμματα, but this seems a little forced.<sup>70</sup>

How does this compare with the Hexaplaric manuscripts we have? The fundamental purpose of the Hexapla, whatever its complexities, was comparison of related texts. Anybody who has prepared a synopsis, even for a small unit of text, will realise that the disposition of the material is not self-evident. A great deal depends on which of the texts is taken as determinant. More simply: which of the texts is written first on the page? This determines the content and often the ordering of the other columns. Secondly, a great deal depends on how much of the material is compared at a time. There are greatly improved possibilities for comparison, when the material is taken in small units, ideally word by word. The compositional complications are however correspondingly greater if one wishes to conserve the order of each of the texts being compared. If the first columns of the Hexapla (Hebrew, transliteration, and Aquila) were written by Jewish contacts of Origen, as seems likely given the linguistic skill necessary for the accomplishment of the task, the other columns must then have used this structure as a skeleton / mould.

A preliminary study of the Hexaplaric texts which survive, and in particular of 1098, the Milan palimpsest, indicates that this is indeed the case: the columns are arranged in function of an atomistic word-for-word arrangement of the Hebrew (some particles, e.g. ׀, are not taken as separate words). It is puzzling, however, that there is some variation in 1098. However, there are rarely more than two Hebrew elements per line, and the impression given is that it is the disposition of the Hebrew text that determined the structure of the columns. This is so even though the Hebrew text is not reproduced in 1098. The fragment from the Cairo geniza published by Taylor also takes the material following the Hebrew in an almost word-for-word manner, and the indications are that the same is true for the Dodekapropheton, according to the fragment of Hosea 11,1 in Ms 86 published by Field and also to be found in Ziegler's edition of the Minor Prophets. The question of whether the transliterated column could have served the same purpose must remain open, for in spite of the work of Bronno and the school of Kahle, the origin and purpose of this column remain obscure. The best presentation of the various theories of the origin and function of this column remains that of Jellicoe.<sup>71</sup>

Word-by word synopsis of continuous texts (all of which are related to the "dominant" text as translation) is easiest where the translations have been word for word, maintaining the order of the units. Taken to an extreme, this would

<sup>70</sup> Swete, *Introduction*, p. 64 n. 3. He refers to E. M. Thompson's *Handbook of Greek and Latin Palaeography* p. 58.

<sup>71</sup> Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* pp. 106-111. The study of E. Bronno, *Studien über Hebräische Morphologie und Vokalismus auf Grundlage der Mercatischen Fragmente der zweiten Kolumne der Hexapla des Origines*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes xxviii), Leipzig: Deutsche morgenländische Gesellschaft, 1943, has not received the scholarly attention it deserved.

hardly be a translation at all, and even Aquila did not always manage to keep his translation rigorously word-for word with consistent translation equivalents.<sup>72</sup> So there is little difficulty about a word for word synopsis of the Hebrew proto-MT / transliteration of such and the work of Aquila. A problem arises however when we deal with more literary translations, such as that of Symmachus, and even more so when we are dealing with the Old Greek text, whose literal quality varies from book to book and which in several cases was based on a text differing from the proto-MT. The larger the units of comparison, the easier it is to sidestep issues of slightly differing word order, etc.

For a comparison to be effective it is logical that corresponding material be reproduced on the same line, or where this is not possible because of the relationship of text and translation, that there be a system of signs linking the running text of the two columns. There is no basis for proposing the existence of such a system of signs in the Hexapla, either in the accounts of the work, or in the manuscripts. In any case, it would have to be of enormous complexity for certain texts. Another possibility is that one or other of the texts was not in fact a running text, but was broken to follow the order of the text serving as a basis for comparison. If, as seems likely, the first three / four columns of the Hexapla served as the base of comparison, whether because it was obtained "ready made" (Nautin<sup>73</sup>) or because it was specially commissioned by Origen from a Jewish friend in Caesarea (Barthélemy<sup>74</sup>), then the order of the fifth, or Origenic column must have been adapted to the order of the Hebrew.

The word order of the Old Greek text is often different from that of the Hebrew text, a variation that may be due to translation technique as much as to a difference between the *Vorlage* of the Old Greek and the proto-Massoretic text.<sup>75</sup> The nature of the variation differs from book to book. Here we are not so much concerned with the Psalter as with Job or the section 36:8-39:43 of Exodus. If the word order of the Old Greek text was disturbed to have it fit the Hebrew order, how then did the compiler of the Hexapla know whether the whole Greek text used by Christians was present or not? Presumably by marking his Greek exemplar as he copied units into the Hexapla. Unmarked units in the Greek text were without counterpart in the Hebrew. Gaps in the fifth column indicated texts not present in the Greek texts used by Christians.

The primary interest of the Hexapla was to indicate quantitative differences between the various texts used. Once effected, it could and did serve for

<sup>72</sup> J. Barr's *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations* (MSU 15) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, has helped to clarify the often carelessly applied description of "literal".

<sup>73</sup> Nautin, *Origène*. pp. 334-339.

<sup>74</sup> Barthélemy, "Origène et le texte de l'Ancien Testament," p. 255. (= *Etudes d'Histoire du Texte* p. 211.)

<sup>75</sup> G. Marquis, "Word Order as a criterion for the evaluation of translation technique in the LXX and the evaluation of the word order variants as exemplified in LXX-Ezekiel," *Textus* 13 (1986), pp. 59-84.

comparison on semantic ("qualitative") issues, such as the translation of עלקסה in Isa 7:14. I have found no suggestion that Origen or indeed any of the Church fathers was particularly interested in the order of the elements in the Biblical text. It was not a matter for controversy between Jews and Christians. The important thing was whether a text was present or not. For the compilers of the Hexapla, the source of the order inversions relative to the Hebrew text was not in question. The ordering of the Greek text in the fifth column must have been changed to that of the Hebrew (and Theodotion) or, hypothetically, that of the Hebrew text must have been changed to the Greek. In that way the nature of the equivalences could be seen, and the "pluses" and "minuses" noted. This is a different thing from stating that the fifth column contained the Origenic recension, for it has nowhere been stated that the Origenic recension consistently followed the Hebrew text word for word.

A doubt has been registered about the presence of the Hebrew column in the Hexapla of Origen. It is not to be found in any of the fragments extant.<sup>76</sup> Jerome in *De viris illustribus* does not mention the first two columns, although he mentions columns three to nine explicitly. Yet we cannot argue from Jerome's silence about columns he could only have understood with difficulty, to non-existence of the columns in the Hexapla. The absence from our few surviving manuscripts may be due simply to the difficulty a copyist would have had in reproducing the Hebrew characters, and the irrelevance of the Hebrew column for a copyist who knew no Hebrew. Yet the transliteration was no more relevant than the Hebrew text, although it was perhaps easier to copy, and it is to be wondered if even a Hebrew speaker could always have identified the Hebrew text underlying some of the transliterations.<sup>77</sup> The question arises: if one doubts the existence of the Hebrew column, how can the Hebrew text have served as a structural mould for the Hexapla? The "onceoffness" and therefore artificiality of the transliteration,<sup>78</sup> leads one to doubt if it could really have been the mould that served for the structure of the Hexapla. It would seem imperative that at least in the original Hexapla the Hebrew column was present and it determined the order in which the text was treated.

It may be proposed that Aquila in fact corresponded in the popular conception to the Hebrew text and provided the mould, but it is hard in that case to see the function of the transliteration column. Colette Estin argues that for Jerome the "Hebrew verity" was the text in use in the synagogue, and best represented by the Greek of Aquila, although on occasion the other revisions,

<sup>76</sup> Nautin, *Origène* p. 320.

<sup>77</sup> W. E. Staples, "The Second Column of Origen's Hexapla," *Journal of the American Oriental Society* 59 (1939) pp. 71-80.

<sup>78</sup> The idea that the second column was made specially for the Hexapla was proposed by Mercati "Il problema della colonna II dell' Esaplo", *Biblica* 28 (1947) pp. 1-30, 173-215. See especially p. 210-111.

and in particular that of Symmachus could also supply the "Hebrew verity".<sup>79</sup> Was the situation similar for Origen? When he refers to a reading in Greek as τὸ ἑβραϊκόν, he seems to draw on one of "the three" and principally on Aquila.<sup>80</sup>

### The fifth column and *O*.

As a consequence of Barthélemy's identification of an early "Hebraising" recension of the Septuagint, we must ask some questions concerning the text which would have been placed by Origen in the fifth column. With only a few opposing voices, (e.g. S. P. Brock<sup>81</sup>), there is today a scholarly consensus that the text of the fifth column was the basic "Old Greek" text on which Origen based his comparison, and not the Origenic recension equipped with obeloi and asterisks. For many this has been confirmed by the absence of Aristarchan signs in the manuscript fragments of the Hexapla that have been found. Yet this needs to be refined by consideration of the practical difficulties just mentioned in arranging a parallel text (that may even have been word for word) with the Proto-Massoretic text.

Although the Origenic recension does not seem to have followed the Hebrew text in the case of major differences in order of the text, in the text of Genesis alone, there are 99 changes in word order in the *O* group of manuscripts, which correspond to M against LXX.<sup>82</sup> This is a very small number when one considers the number that would be necessary to effect a word-by-word Hebrew-Greek synopsis. Could these have crept into the text afterwards, on the basis of comparison with the Hexapla itself? Or are they perhaps the result of earlier corrections towards the Hebrew text which precede the use of the manuscripts for the Hexapla? Or do these 99 changes represent a higher proportion of the changes necessary to execute a word by word synopsis with Symmachus and Aquila? Perhaps.

Wevers' study of the text history of Genesis, has led him to the following conclusion about Origen's recensional activity:

It appears that the recensional character of Or's work was extensive both in filling in those words, phrases and clauses which were present in his Hebrew text but not in the LXX and in the reordering of the text. Whether Or corrected renderings which he considered

<sup>79</sup> C. Estin, *Les Psautiers de Jérôme à la lumière des Traductions Juives Antérieures*. (Coll. Bib. Lat xv) Rome: San Girolamo, 1984. p. 117.

<sup>80</sup> See D.Barthélemy, "Origène et le Texte de l'Ancien Testament," p. 254. (= *Etudes* p. 210.)

<sup>81</sup> S. P. Brock, "Origen's aims as a Textual Critic of the Old Testament," *Studia Patristica X* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 107) Berlin: Akademie-Verlag, 1970, pp. 215-218. Brock refers to pages 37-42 of his D.Phil thesis on deposit in the Bodleian Library, Oxford., "The Recensions of the LXX Version of 1 Samuel)

<sup>82</sup> J. W. Wevers, *Text History of the Greek Genesis* (MSU XI, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, n.81.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, pp.59-60.

incorrect readings or not cannot be examined since no formula for indicating such was used. Negatively it may be said that members of the *O* group do not show a tendency towards word substitution.<sup>83</sup>

The same conclusions may be drawn from Wevers' study of the text history of Numbers and Deuteronomy.<sup>84</sup> It seems that for the Pentateuch at least, Origen worked with fine, essentially unrevised Septuagint manuscripts.

However there are places where Origen avows to having changed his text in a qualitative way: these are places where he found comparable changes in other manuscripts and changed his own text. (*Letter to Africanus*, 5) He changed the reading of his basic text because there was a basis in another Greek manuscript, and not simply to make it conform to the Hebrew. Yet these other manuscripts may have been precisely those which showed partial revisions to make them conform to the Hebrew text. Does this adequately explain the "sporadic nature" of the corrections?<sup>85</sup>

To what extent was the base text used by Origen the unrevised Old Greek? Origen may have had access to Pentateuchal manuscripts of good quality from Alexandria. For the translations of other books, his texts would have varied in quality. It is also naive to imagine that he had a complete set of high quality scrolls of Theodotion, Aquila, and Symmachus at his disposition. The material available for each book was largely dependent on the different textual history of each book and of its translation into Greek. If we suppose that the text to which Origen referred as his "Septuagint" was a fine set of scrolls brought with him from Alexandria, were all scrolls of the same kind or quality? Hardly. What of those books whose Greek translation had been made in Palestine? It is to be supposed that for the texts in use among the Jews at least the material was available in scrolls, and thus each book occupied a separate scroll. The incorporation into the Hexapla may be the first time these Jewish texts were used in codex form.<sup>86</sup>

Was the text of the fifth column some diplomatic reading of a manuscript Origen had brought from Alexandria (to which he refers as the ἐβδομήκοντα) or was it an eclectic selection of readings as close as possible to the Hebrew as Origen says himself (*Letter to Africanus*, 5)? If Origen had a choice between two manuscripts, one of which was closer to the Hebrew than the other, he would presumably have used that text which was closer to the Hebrew as he

<sup>83</sup> Wevers, *Text History of the Greek Genesis* p. 61.

<sup>84</sup> J.W. Wevers, *Text History of the Greek Deuteronomy* (MSU XIII, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historisch Klasse. Dritte Folge, n.81) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. idem *Text History of the Greek Numbers* (MSU XVI, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historisch Klasse. Dritte Folge, n.125) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

<sup>85</sup> Wevers, *Text History of the Greek Genesis* p. 59.

<sup>86</sup> I base this on the discussion of the use of scroll and codex in C. H. Roberts and T. C. Skeat, *The Birth of the Codex* London: British Academy / Oxford University Press, 1983. Much more could be said on the subject.



would consider it to be closer to the original, and therefore a "better" text. More and more recent studies have shown that the base text used by Origen was one which had already undergone certain revisions (in Jewish context?) to the Hebrew text.<sup>87</sup>

We have little sure information about the content of the Hexapla's fifth or "origenic" column. Perhaps the positions adopted have been too quick to opt either for an "Old Greek" or for an "origenic recension" in that column, and the truth may be somewhere between the two. This may be because for some books the base text chosen by Origen was one already corrected towards the proto-Massoretic text, or because the fifth column did not in fact contain a running text but the material of the column was broken up to make it fit the order of the Hebrew text.. (Unfortunately, the o' column of 1098 does not help us very much, as the Old Greek translation of the Psalter seems to have followed the order of the Hebrew very closely in any case!) This column may then have been used to prepare the Origenic recension. That the base text was not simply the Old Greek, but nor was the Origenic recension a simple transcription of the fifth column, explains (a) why the word order of the Origenic recension does not conform to the Hebrew to a greater extent and (b) why we cannot get to an original Old Greek text by simple removal of the obelised portions. I. Soisalon-Soininen has studied the asterisked portions to see to what extent they represent the Old Greek text, and concludes that even these portions of the text are not "pure" Old Greek.<sup>88</sup>

These factors may tempt one to revert to the idea that the fifth column contained the Origenic recension. There is little evidence that this recension follows the Hebrew where there is major reordering of the text, as for example in Jeremiah. If, as seems imperative, the Greek fifth column of the Hexapla followed the order of the Hebrew then it is certain that it was not the Origenic recension. Does this imply that somehow the text of the fifth column was "unscrambled" from the Hebrew order to follow the traditional order of the Christian usage. This complicates the question unnecessarily. Origen still had his set of Greek texts which he esteemed highly enough to take as his base. The Origenic recension was made by adding obeloi to this source text and by adding words and passages under asterisk, usually from Theodotion. Ultimately this was then copied to make a "clean copy", armed with asterisks and obeloi.

Almost all of the ancient descriptions of the Hexapla are based on the Psalter. Likewise almost all our Manuscript evidence is from the Psalter. In both materials, it would be a mistake to generalise from this book to the whole Bible, and in particular those books where Hebrew and Greek texts are related

<sup>87</sup> See for example J. Ziegler's introductions to the Göttingen editions of the Septuagint of Isaiah, Ezekiel, and the Minor Prophets, and J.W. Wevers' text histories of Genesis, Numbers and Leviticus as noted in nn 82 and 84 above.

<sup>88</sup> I. Soisalon-Soininen *Der Charakter des asterisierten Zusätze in der Septuaginta* Helsinki: Finnischen Akademie der Wissenschaften, 1959.

less directly than in the Psalter. It is possible that in books other than the Psalter the units compared were more than one or two Hebrew words.

Reexamination of the Hexaplaric evidence will involve a reassessment of the attributions to Aquila, Symmachus, and Theodotion of the Hexaplaric glosses. In many cases the attributions given depend directly or indirectly on the column occupied by the text concerned in the Hexapla. Even this is not always clear. We note the discussion concerning the content of the right hand column of Ms 1098.<sup>89</sup> With regard to the text of Daniel, since the SyroHexapla translates the Old Greek of Daniel, it would seem that this was the text in the Origenic recension, and probably in the fifth column. We are left in the dark as to why the Theodotionic text in the next column supplanted the Old Greek.

### The sequence of the columns.

One of the issues that has most exercised scholarship with regard to the order of the columns is the reason for their sequence. The columnar order is often said to have been determined by their relative closeness to the Hebrew text. It may be correct as an observation, and it may even have facilitated the fabrication of the Hexapla to go from more literal to less literal in going from left to right across the columns, but it is not clear why this should have been the determining factor, and it is hard to see how this is related to the purpose of the Hexapla. Nor is it without difficulties. The Theodotionic group of texts was characterised by corrections of the Old Greek base to a proto-Massoretic text. One would therefore expect Theodotion to precede the "Septuagint" column. This would leave the Septuagint at the extreme right hand side, and in a more appropriately conspicuous position considering that it is the fundamental concern of the monumental Hexaplaric effort.

Part of the solution may lie in the statement that the purpose of the Hexapla was a comparison between the text of the Jews (as characterised by Symmachus, and Theodotion, who derived their status from the Hebrew, its transliteration, and Aquila,) and the text of the Christians. The position of the texts of Symmachus and Theodotion is then explicable, when it is remembered that comparisons are most easily made between adjoining columns which are in the same language. With regard to Theodotion, we have already asked whether a complete separate column alongside that of the Septuagint ever existed.

Together these arguments lead us to the not very revolutionary statement that the purpose of the Hexapla was not to compare Greek and Hebrew texts but to compare the Greek texts in use by Christians and the Greek texts in use by Jews which were supposed to be faithful translations of the Hebrew text. The most important comparisons of the Hexapla for apologetic purposes were the comparison of the Origenic or fifth column (based somehow on the Old Greek) with the texts of Symmachus and Theodotion. The Hebrew text, its

---

<sup>89</sup> H.-J. Venetz, *Das Quinta des Psalteriums*. Ein Beitrag zur Septuaginta- und Hexaplaforschung. (Collection Massorah Serie 1 n.2) Hildesheim: Gerstenberg, 1974.

transliteration, and Aquila's literal translation were included as reinforcing the claim of the Greek texts used by the Jews to be a faithful reflection of the material (quantitative) content of the Hebrew. They were not guarantors of the "qualitative" fidelity of the translation unless one was fluent in both Hebrew and Greek.

In support of this view, we may cite again the explanation given by Epiphanius for the columnar order of the Hexapla,

Ὁριγένης πυθόμενος τὴν τῶν οὐκ ἔκδοσιν ἀκριβῆ εἶναι μέσῃ ταύτῃ συνέθηκεν, ὅπως τὰς ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν ἑρμηνείας διελέγχῃ (*de mens. et pond.* 19)

This is described by Swete as "untenable" because he considers that Origen did not consider the Old Greek to be ἀκριβῆ, but this is not Epiphanius essential point. The statement in Epiphanius can also be taken to indicate that the arrangement made for the easiest comparison of the Old Greek with the texts of Symmachus and Theodotion. The text of Symmachus was given greater weight by the possibility of referring to the Hebrew.

## Conclusion

A great deal of new material relating to the translator-revisers whose texts were incorporated in the Hexapla has become available since Frederic Field published his edition of the fragments of the Hexapla. To improve our knowledge of the history of the Biblical text in the first centuries of our era, the new texts need to be compared with the material previously available. There is a need for indices / lexica of the texts. Such indices may be compiled more easily with the aid of computer technology, but they must be carefully conceived and rigorously executed if they are to render service, and not mislead. This task is made more difficult by the growing awareness that, as Dominique Barthélemy noted in his *les Devanciers d'Aquila*: "Les hexaples ont eu une structure beaucoup moins rigoureuse que nous ne sommes portés à l'imaginer à partir des renseignements succincts que nous possédons sur leur composition."<sup>90</sup> This has important consequences for the manner in which any new edition of Hexaplaric fragments may be carried out, and the task, although urgent, should not be undertaken precipitously. A great deal of work needs to be done, and the need for a new collection and assessment of the Hexaplaric fragments does not get any less urgent with the passing of time.

<sup>90</sup> Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila*, p. 157.

## La Collezione Massoretica אכלה ואכלה

Bruno OGNIBENI

Piacenza.

Diversi anni fa, redigendo il primo capitolo della mia tesi dottorale sui ketiv לֹא / qere לוֹ, ebbi occasione di fare alcune ricerche sulla collezione massoretica nota come אכלה ואכלה (d'ora in poi, per brevità, 'okla). La bibliografia in proposito non è molto abbondante: si tratta sostanzialmente delle introduzioni degli studiosi che ne hanno curato le due edizioni a tutt'oggi disponibili, vale a dire S. Frensdorff<sup>2</sup> e F. Díaz-Esteban<sup>3</sup>, lo studio di E. Ehrentreu<sup>4</sup>, qualche articolo<sup>5</sup> e voce di lessico o enciclopedia<sup>6</sup>. Devo dire che le mie ricerche non mi hanno portato a nuove acquisizioni di rilievo, ma mi hanno permesso di riunire una documentazione che si trova dispersa in una quantità di libri e riviste, alcuni anche di non facile reperibilità. Mi è gradito offrirla ora come omaggio al mio maestro D. Barthélemy, che mi ha avviato allo studio della massora.

- 
- <sup>1</sup> *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia. Studio dei diciassette ketiv לֹא / qere לוֹ*, Friburgo 1989 (Studia Friburgensia n. s. 72).
  - <sup>2</sup> *Das Buch Ochlah W'ochlah (Massora)*, Hannover 1864 (Reprint New York 1972). Abbiamo una prefazione-introduzione di due pagine in ebraico e una di quattordici pagine in tedesco. Il libro fu oggetto di ben due recensioni nella stessa annata della MGWJ: ad opera di M. Wiener, MGWJ 14 (1865) pp. 31-37; 75-80; e di S. Baer, pp. 269-277; 313-318; vedi anche quella più breve di A. Geiger, JZUL 3 (1865), pp. 113-114.
  - <sup>3</sup> *Sefer 'oklah we-'oklah. Colección de listas de palabras destinadas a conservar la integridad del texto hebreo de la Biblia entre los judíos de la Edad Media*, Madrid 1975. Lo studio introduttivo è molto ampio: pp. XCVI.
  - <sup>4</sup> *Untersuchungen über die Massora, ihre geschichtliche Entwicklung und ihren Geist*, Hannover 1925. Si tratta di una tesi di dottorato presentata nel 1921 a Königsberg con G. Bergsträsser, e pubblicata in precedenza a puntate sul periodico Jeschurun. Una buona parte del lavoro è dedicato alla 'okla. Vedi la recensione, di fatto una feroce stroncatura, di L. Blau: *Zur Massora*, Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects, in Memory of A.S. Freidus, New York 1929, pp. 431-462.
  - <sup>5</sup> I più importanti sono la descrizione della 'okla di Halle da parte dello scopritore H. Hupfeld: *Ueber eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der Masorah*, ZDMG 21 (1867), pp. 201-219; e lo studio di H. Graetz: *Der Autor des masoretischen Werkes Ochlah w'Ochlah (אכלה ואכלה)*, MGWJ 36 (1887), pp. 1-34; con il seguito *Ueber R. Gerschon und sein Verhältniss zum massoretischen Sammelwerk Ochlah we-Ochlah*, pp. 297-309 (dove riporta e discute le obiezioni di A. Neubauer e W. Bacher).
  - <sup>6</sup> W. Bacher, *Oklah we-oklah*, The Jewish Encyclopaedia, vol. IX, New York-Londra 1925, coll. 392-393; L. Lewin, *Ochla weochla*, Jüdisches Lexikon, vol. IV/1, Berlino 1930, coll. 547-548; Ed., *Okhlah ve-Okhlah*, Encyclopaedia Judaica vol. XII, Gerusalemme 1972, col. 1353.

## 1. Manoscritti ed edizioni.

Dell'importante collezione di liste massoretiche nota come **אכלה ואכלה** si conoscono fino ad oggi due manoscritti completi e diversi frammentari.

Il primo (in ordine di ritrovamento) manoscritto completo si trova a Parigi, alla Bibliothèque Nationale, dove porta la segnatura **héb. 148** (d'ora in poi lo designerò con la sigla P). E' un codice di pergamena, di ff. 112, che proviene dalla collezione Bigot<sup>7</sup>, nella quale portava il n° 77. H. Zotenberg asserisce che P è probabilmente passato tra le mani del celebre studioso di massora Elia Levita<sup>8</sup>. Il fondamento della supposizione è la nota che si legge nell'angolo alto sinistro del f. 2 r : **מקנה כפסי נאם יעקב בכור' אשר סל** ; poiché Elia era figlio di Asher, questo Ya'aqov potrebbe essere un suo fratello<sup>9</sup>. A ciò si aggiunge il fatto comunicatomi<sup>10</sup> da M. Garel, conservatore dei manoscritti ebraici alla Bibliothèque Nationale, che alcune glosse marginali di P sembrano della mano di Levita, del quale la biblioteca possiede un manoscritto autografo<sup>11</sup>. La grafia è del tipo chiamato convenzionalmente rabbinico, la mano certamente ashkenazita. Quanto alla data, lo stesso Garel la collocherebbe tra la fine XIV e l'inizio del XV secolo<sup>12</sup>. P inizia con queste parole : "con l'aiuto di colui che abita in alto scriverò la **הגדלה** " ; il copista designava quindi l'opera con questo titolo. Díaz-Esteban afferma che P è "obra del *naqdán* o puntuador Trevaut ben Netanel"<sup>13</sup> : per parte mia, ritengo più probabile che il **בן מהרר** **מרבוס**

**נחל** che si legge sulla prima pagina sia il nome di uno dei possessori, non del copista. Il primo proprietario deve comunque essere il **ברוך לוי** che si legge in mezzo alla pagina, in grandi caratteri quadrati e in inchiostro rosso alquanto sbiadito. Dal 1978 P è disponibile in edizione facsimile<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> I Bigot erano una famiglia nobile di Rouen, che nel corso del secolo XVII si costituì un'importante collezione di manoscritti, acquistata nel 1706 dall'abbé de Louvois per la Bibliothèque du Roy. Vedi in proposito L. Delisle, *Bibliotheca Bigotiana manuscripta*, Rouen 1877.

<sup>8</sup> *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Parigi 1886.

<sup>9</sup> Così M. Steinschneider, *Schlachregeln in arabischer Sprache*, JZWL 1 (1862), p. 317 nota.

<sup>10</sup> Lettera del 20 gennaio 1981.

<sup>11</sup> **Héb. 134-135** : contiene la seconda redazione del *sefer zikronot* .

<sup>12</sup> Nelle brevi notizie che del manoscritto danno S. Frensdorff (op. cit., p. IV) e H. Zotenberg (*Catalogue*, cit.) non si fa cenno alcuno alla data. A. Neubauer (sotto lo pseudonimo Chalil) afferma che "aus der 12. Jahrhundert zu stammen scheint" (*Die Massorah ואכלה ואכלה*, Ben Chananja 5 (1862), p. 58). Díaz-Esteban parla di "letra rabínica alemana del s. XIV" (op. cit., p. XIX nota).

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *המסורה והגדלה למקרא אכלה ואכלה כתב יד פריז* ed. D.S. Loewinger, Gerusalemme 1978. Le foto 91 e 93 sono eguali, con perdita del f. 47 verso del manoscritto ; la stessa cosa è accaduta per le foto 124 e 125, con perdita del f. 63 verso. La copia che ho potuto consultare

P fu pubblicato nel 1864, pochi anni dopo il suo ritrovamento durante i lavori di ricatalogazione di quella che allora si chiamava *Bibliothèque Impériale*. Frensdorff trascrisse le liste massoretiche in esso contenute, vocalizzando le *Schlagwörter* e fornendo soprattutto l'indispensabile segnalazione moderna per libro, capitolo e versetto degli oltre novemila casi elencati. La trascrizione è accurata<sup>15</sup>, salvo che per le rubriche - o intitolazioni che dir si voglia - che giudicò opportuno occasionalmente di ritoccare per renderle meglio comprensibili; delle quali diede pure una traduzione, o piuttosto esplicazione, in tedesco. Ritenne altresì di modificare la numerazione che le liste portavano nel manoscritto secondo criteri di maggiore razionalità e chiarezza<sup>16</sup>, e si preoccupò pure di segnalare in nota ciò che gli pareva aggiunto da una seconda mano. All'edizione Frensdorff premise uno studio introduttivo, invero alquanto sommario, e un commento alle singole liste<sup>17</sup>, consistente soprattutto nel confronto sistematico dei dati di P con la massora finale della Bibbia rabbinica curata da Ya'aqov ben Hayyim<sup>18</sup>. Una lacuna indubbiamente grave è l'assenza di un indice biblico.<sup>19</sup>

Nel 1867, tre anni dopo l'edizione di Frensdorff, usciva un articolo postumo di H. Hupfeld, che informava dell'esistenza di un secondo manoscritto, nella Universitätsbibliothek di Halle, con la segnatura Y b Qu. 10 (d'ora in poi lo designerò con la sigla H)<sup>20</sup>. E' un *in-quarto*, di ff. 138, pure pergameneo,

---

presso la Jewish National and University Library di Gerusalemme mentiona nel frontespizio un *מבוא מפורד* (Introduction enclosed separately), che però la Biblioteca non possiede, e che ulteriori ricerche non mi hanno finora permesso di trovare.

- 15 Sostituì però regolarmente con l'abbreviazione *ת* le *dueyod* (\*\*) che il manoscritto usa in luogo del tetragramma.
- 16 In ogni caso è ormai invalso l'uso, che seguirò pure io, di citare le liste secondo la numerazione di Frensdorff e non del manoscritto (peraltro apposta da un'altra mano che quella del copista principale). Secondo la suddivisione di Frensdorff le liste vengono a essere 374 (più altre 24 numerate a parte, poiché chiaramente non fanno parte dell'opera, costituendo piuttosto un'appendice).
- 17 "Nachweise und Bemerkungen zu den einzelnen Angaben", pp. 1-63. Un inconveniente dell'edizione di Frensdorff è che la numerazione delle pagine della parte tedesca non è distinta in nessun modo - ad esempio con un asterisco - da quella della parte ebraica del libro (pp. 1-187). Nelle citazioni si è dunque costretti ogni volta a precisare.
- 18 Frensdorff menziona regolarmente pure la *Minhat Shay* di Shelomo Norzi e le opere di W. Heidenheim; più occasionalmente invece riporta la massora marginale del codice di Amburgo 4-7.
- 19 Tale lacuna sarà presto colmata quando uscirà nei "Quaderni di Henoch", l'indice da me compilato.
- 20 Vedi l'articolo citato *supra*, alla nota 6. Alcuni dettagli utili, ad esempio sulle appendici massoretiche alla fine di H, si possono leggere nelle cinque pagine che lo stesso Hupfeld ha vergato di suo pugno sui fogli bianchi di protezione del manoscritto stesso.

sulla cui storia prima di arrivare a Halle non ho potuto sapere nulla<sup>21</sup>. Due note, invero di difficile lettura, nel margine inferiore dei ff. 1 r e rispettivamente 2 r,<sup>22</sup> attesterebbero il possesso da parte di Elia Levita. La grafia è quadrata, di mano chiaramente ashkenazita. Sulla data né Hupfeld né Róth accennano alcuna ipotesi<sup>23</sup>. Ehrentreu ritiene<sup>24</sup> che il segno ין<sup>25</sup>, che compare qua e là<sup>26</sup> nei margini di H, sia la sigla di R. Yosef Naqdan, vissuto attorno al 1250. Devo dire che l'ipotesi mi sembra molto fragile: il suo unico fondamento potrebbe essere che le ultime pagine di H, di altra mano, contengono alcune parti tratte da scritti di Yosef Naqdan. H ha perduto i primi sei fogli<sup>27</sup>, e non possiamo pertanto sapere quale titolo portasse, se lo portava, sulla prima pagina. L'indice generale che si trova all'inizio è intitolato מסורה סימני; una nota<sup>28</sup> in calce all'indice, aggiunta da un'altra mano, parla dell'opera come di una מסורה הגדולה, il che significa che almeno per coloro che lo ebbero in mano nei primi tempi essa portava questo nome. Le liste sono numerate nella prima parte da 1 a 170, nella seconda (intitolata סדרא אחרונה) da 1 a 343; ma vi sono alcune liste non numerate, forse interpolate da altra fonte. Nei margini altre mani (almeno due) hanno copiato molte altre liste aggiuntive, il cui contenuto in genere è connesso con quello delle liste che formano il corpo dell'opera.

H fu utilizzato per la compilazione dei dizionari massoretici di Frensdorff<sup>29</sup>, e di Ch. D. Ginsburg<sup>30</sup>. La pubblicazione, della quale il medesimo

- 
- <sup>21</sup> La Universitätsbibliothek di Halle, cui mi sono rivolto per informazioni, mi dice (lettera del direttore, prof. Dietze, 10 marzo 1981) soltanto che H era già in possesso della biblioteca nel XIX secolo.
- <sup>22</sup> Riportate in E. Róth, *Hebräische Handschriften. Teil II*, Wiesbaden 1965 (*Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland VI/2*), p. 113. L'appartenenza a Levita era stata affermata già da Ch. D. Ginsburg: *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, Londra 1897, p. 464.
- <sup>23</sup> Guardando le *planches* dei *Manuscripts médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date*, voll. 3, Parigi 1972-1986, mi è sembrato di cogliere le migliori somiglianze con H nelle *planches* I, 11 (ms. Parigi, Bib. Nat. heb. 4, copiato nel 1286) e II, 22 (heb. 316, copiato nel 1334). L'osservazione ha ovviamente un valore puramente indicativo.
- <sup>24</sup> Op. cit., p. 145.
- <sup>25</sup> Ma non è così sicuro che sia ין: a me sembra piuttosto יי. La mano, per quanto mi è dato di giudicare, è la stessa del copista principale del manoscritto.
- <sup>26</sup> In genere, per quanto ho potuto constatare, in corrispondenza di punti in cui le liste presentano qualche lacuna o irregolarità.
- <sup>27</sup> Hupfeld suppone che la parte perduta contenesse un trattatello sugli accenti.
- <sup>28</sup> E' riportata da S. Frensdorff, *Massoretisches Wörterbuch, oder die Massora in alphabetischer Ordnung*, Lipsia 1876, p. 1 nota.
- <sup>29</sup> Citato nella nota precedente. E' stato ristampato anastaticamente a New York nel 1968, con un *Prolegomenon* di G. Weil. *Nehardea, Sura, Tiberias. From Rab Hamnuna's Massorah to the Massora Magna Edited by S. Frensdorff*, pp. XXXII.
- <sup>30</sup> *The Massorah Compiled from Manuscripts, Alphabetically and Lexically Arranged*, voll. 4, Londra 1880-1905. Come è noto, l'opera è incompleta, e di conseguenza molto diminuita

Ginsburg sottolineava enfaticamente l'importanza<sup>31</sup>, ha invece dovuto attendere circa un secolo, fino a quando F. Díaz-Esteban ne ha fatto oggetto di una dissertazione dottorale presentata alla Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Madrid<sup>32</sup>. La pubblicazione non è integrale, poiché Díaz-Esteban ha edito solo la prima parte di H (d'ora in poi : 1 H), la sola che egli considera come 'okla, la seconda (d'ora in poi : 2 H) essendo invece a suo giudizio un insieme di "añadidos posteriores"<sup>33</sup>. La sua edizione offre una trascrizione accurata delle liste, con traduzione delle intitolazioni e segnalazione biblica moderna di ciascun caso. Un apparato a pie' di pagina indica le varianti di P secondo l'edizione di Frensdorff<sup>34</sup> e di vari manoscritti frammentari. La numerazione rispetta alla lettera quella di H,<sup>35</sup> anche nelle ultime lunghissime liste, le cui numerose suddivisioni sono designate con le lettere dell'alfabeto. Di grande utilità sono l'indice biblico e le tavole di corrispondenza con P e gli altri manoscritti. Lo studio introduttivo è ampio e documentato.

P e H sono dunque i soli manoscritti completi della 'okla trovati fino ad oggi. Nel 1926 P. Kahle poté trovare nella Biblioteca Saltykov-Scedrin di Leningrado, dove sono conservate la seconda collezione Firkovic e quella dell'archimandrita Antonin, otto frammenti della 'okla, dei quali fece eseguire delle fotografie.<sup>36</sup> In tutto, fanno una quarantina di fogli. Non avendosi a tutt'oggi un catalogo della seconda collezione Firkovic<sup>37</sup>, e stanti le condizioni

nella sua utilità. Solo il primo volume (liste dalla 'alef alla yod) infatti è accompagnato dal suo parallelo volume esplicativo (il quarto della serie), sicché solo per questa parte noi siamo informati delle fonti cui Ginsburg ha attinto. L'opera è stata riedita anastaticamente a New York nel 1975, accompagnata da un *Prolegomenon* ed una "List of Identified Sources and Parallels" a cura di A. Dotan.

31 "It is therefore of the utmost importance that the Halle MS. should be published ... it will be a burning shame if those who love the Bible, and are anxious for a correct text of the Old Testament verity, do not come in aid in the publication of the newly discovered MS." (*Jacob ben Chajim Ibn Adoniyah's Introduction to the Rabbinic Bible, Hebrew and English with Explanatory Notes*, ed. CH. D. Ginsburg, Londra 1867, pp. 34.35).

32 Nel 1957 ; il libro è uscito nel 1975, con molto ritardo quindi.

33 Op. cit., p. LXVI.

34 Díaz-Esteban si giustifica asserendo di essersi accertato mediante vari controlli della fedeltà della trascrizione di Frensdorff. Notiamo però la *gaffe* (a p. XXXIX) di attribuire al manoscritto l'abbreviazione ית per il nome divino, che invece è dell'editore. Del resto nessuna trascrizione, per quanto diligente, è mai completamente esente da sviste.

35 Mi pare della stessa mano che ha copiato le liste.

36 Cfr. *Masoreten des Westens*, vol.I, Stoccarda 1927 (BWAT 33), pp. IX-X. Díaz -Esteban per la sua edizione ha utilizzato le fotografie messegli a disposizione da Kahle.

37 In una comunicazione all'ottavo congresso della International Organization for the Study of the Old Testament, S. Szyszman affermava che A. Harkavy, conservatore della Biblioteca Pubblica Imperiale di Pietroburgo, aveva preparato un catalogo di circa 4000 pagine manoscritte, che sarebbe sparito dalla biblioteca dopo la rivoluzione russa ed esisterebbe da qualche parte in Occidente (*Centenaire de la mort de Firkowicz*, Congress Volume 1974, Leida 1975 (VTS 28), p. 199). K. B. Starkova informa che I. I. Ravrebe ha composto verso la fine degli anni '30 un catalogo in forma di cartoteca, e che il lavoro di catalogazione era



in cui essa si formò, non sarà mai possibile sapere con precisione la provenienza dei singoli manoscritti. Consta con certezza soltanto la loro origine genericamente orientale. In contrasto con Kahle, S. Szysman nega decisamente che Firkovic abbia potuto attingere dalla Geniza del Cairo<sup>38</sup>.

Certamente dalla Geniza provengono invece gli altri frammenti, che Díaz-Esteban ebbe la ventura di scoprire nell'estate del 1954 e 1956 investigando nei fondi della Geniza giacenti presso la Bodleian Library di Oxford (cinque frammenti) e la New University Library di Cambridge (quindici frammenti, tutti provenienti dalla stessa cassa D 1 della collezione Taylor-Schechter). Dalla descrizione di Díaz-Esteban<sup>39</sup> si arguisce trattarsi di fogli sparsi, il numero totale dei quali quindi non deve superare di molto la ventina.

Di questi manoscritti frammentari uno solo è stato pubblicato, da G. Weil<sup>40</sup>. Degli altri conosciamo, attraverso l'apparato di Díaz-Esteban, solo le varianti rispetto a 1 H. E' una conoscenza troppo parziale: sarebbe auspicabile la pubblicazione almeno dei più importanti, soprattutto di II Firk 1554 (Fd nell'apparato di Díaz-Esteban), che consta di diciotto fogli e contiene più di centoventi liste. Kahle lo definiva "very old" e "the most important" tra i frammenti della 'okla da lui recuperati a Leningrado<sup>41</sup>.

Notiamo inoltre che è probabile che nei fondi della Geniza sparsi nelle varie biblioteche europee ed americane si possa recuperare ancora qualche altro frammento della 'okla: ad esempio nella collezione E. N. Adler, giacente presso il Jewish Theological Seminary of America di New York<sup>42</sup>.

Sempre dalla Geniza proviene il frammento recuperato nel 1968 da G. Weil nella University Library di Cambridge (Taylor-Schechter N.S. 287,27), e da lui stesso pubblicato nel 1985<sup>43</sup>. Sulla pergamena dalla quale era stato lavato

ripreso a partire dal 1962 per opera di V. Lebedev (*Les manuscrits de la collection Firkovic conservés à la Bibliothèque publique d'Etat Saltykov-Scedrin*, REJ 124 (1975), pp. 112 e 117). E' stata annunciata (cfr. Henoch 10 (1988), p. 114) la prossima pubblicazione di un inventario delle collezioni giudeo-arabe, a cura di P. Fenton.

<sup>38</sup> Nelle recensione a *Die Kairoer Geniza*, in VT 17 (1967), p. 251.

<sup>39</sup> Op. cit., pp. XXII-XXV.

<sup>40</sup> *Un fragment de okhlah palestinienne*, ALUOS 3 (1961-2), pp. 68-80.

<sup>41</sup> *The Cairo Geniza*, Londra 1947, pp. 52 e 75. Faccio notare che II Firk 1554 è la segnatura usata da Kahle, che si basava sulla descrizione che A. Harkavy aveva lasciata della collezione e sulle brevi schede dallo stesso attaccate ai singoli manoscritti. Ignoro quale segnatura il manoscritto abbia attualmente alla Biblioteca Saltykov-Scedrin.

<sup>42</sup> Leggendo la voce מסורה di I. Yeivin nella *מסורה* (vol. V, Gerusalemme 1968, col. 149), ho trovato la riproduzione fotografica di una pagina di un frammento della Geniza, che riporta un brano della prima lista della 'okla: la didascalia lo dice proveniente dalla collezione Adler, n° 4124. Il catalogo che lo stesso Adler fece della sua collezione (Cambridge 1921) è così sommario e farraginoso che non permette di accertare quanti altri frammenti di questo tipo vi si trovino.

<sup>43</sup> *Listes massorétiques tibériennes quantifiées antérieures à la 'okhlah inscrites sur un fragment de palimpseste opistographe d'origine grecque*, Textus 12 (1985), pp. 97-148.

e grattato via il testo greco un primo copista ha copiato una serie di liste che si trovano tutte, tranne una, nei manoscritti della 'okla a noi noti, in ordine però molto differente<sup>44</sup>; un secondo copista ha aggiunto nello spazio tra le colonne altre liste<sup>45</sup>. E' difficile dire se questo sia un frammento della 'okla o di una compilazione diversa: Weil per parte sua le considera liste anteriori alla 'okla.

Un manoscritto di cui Díaz-Esteban non ha tenuto conto nella sua edizione è il Vat. ebr. 7 (Pentateuco con massora, del secolo XIV, di origine spagnola)<sup>46</sup>, nelle ultime pagine del quale<sup>47</sup> sono state copiate alcune liste della 'okla (nn<sup>oo</sup> 3-10 di P e di 1 H).

G. Weil parla anche di una "'Okhlah de Lévi"<sup>48</sup>, intendendo con ciò la collezione di liste massoretiche da lui stesso trovata nelle prime pagine del manoscritto di Monaco del *sefer zikronot* di Elia Levita<sup>49</sup>. Essa comprende 170 liste<sup>50</sup>, precedute da un indice intitolato סִימָנִים מַסְמְרִים: come si vede, il numero delle liste è lo stesso di 1 H, e anche il titolo è praticamente eguale a quello che compariva in testa all'indice che si trova all'inizio di H. Il contenuto e la disposizione delle liste sono però nettamente diversi<sup>51</sup>, e tutto l'insieme fa pensare che non ci troviamo di fronte a una copia fedele di un manoscritto della

<sup>44</sup> Sono le seguenti: parole con 'alef senza mappiq (deve essere la fine della lista, poiché manca in alto alla pagina la rubrica, la quale si trovava senz'altro nel foglio precedente; i dati si trovano nella 'okla in 2 H 153-154 = P 199-201), 20 יי (2 H 219), 7 וְהָיָה (2 H 184), 6 לְהַשְׁמִיעַ (2 H 218), 4 זָגֶפֶן (2 H 187), serie di parole che compaiono quattro volte senza e una volta con waw iniziale (1 H 18 - P 17), 12 פֶּתַח petahin, varianti di 2 R 18-20 rispetto a Is 36-39 (2 H 119 = P 289), 6 גִּדָּם (2 H 183).

<sup>45</sup> Delle quali alcune si trovano anch'esse nella 'okla (14 חֶשְׁשֹׁן = parte di 2 H 13; 5 יַעֲשֶׂה = 2 H 285).

<sup>46</sup> Cfr. U. Cassuto, *Codices vaticani hebraici (1-115)*, Città del Vaticano 1956, pp. 7-8. Per la data E. Tisserant (*Specimina codicum orientalium. Tabulae in usum scholarum*, Bonn 1914, p. XVI) parla dei secoli XIII-XIV. Il manoscritto apparteneva a una nota famiglia ferrarese (cfr. U. Cassuto, *I manoscritti palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia*, Città del Vaticano 1935, p. 56). A Ferrara avevano trovato ospitalità molti ebrei espulsi dalla Spagna alla fine del secolo XV.

<sup>47</sup> Ff. 457-464. Le liste non portano alcuna numerazione. Nei margini tutto intorno vi è una siepe di altre annotazioni massoretiche.

<sup>48</sup> *Listes*, cit., p. 101.

<sup>49</sup> Bayerische Staatsbibliothek, heb. 74/I, ff. 12-74. Il manoscritto è autografo, e fu terminato nel 1521. Cfr. G. Weil, *L'archétype du Massoret ha-Massoret d'Elie Lévi*, RHPH 41 (1961), pp. 147-158.

<sup>50</sup> Secondo la numerazione del manoscritto stesso. Weil ne conta 172 (*Listes*, cit., p. 108); in precedenza ne aveva contato 167: cfr. *Elie Lévi, humaniste et massorète (1469-1549)*, Leida 1963 (*Studia post-biblica* 7), p. 289 nota.

<sup>51</sup> La prima lista ad esempio non è quella che inizia con le parole וְאֵלֶּה וְאֵלֶּה, ma quella delle lettere grandi (P 82-83, assente in H). L'ultima elenca le differenze tra orientali e occidentali, che non compaiono né in P né in H. Le liste di tipo alfabetico sono in genere disposte in fondo alla compilazione. Il rimaneggiamento e la risistemazione dei dati sono evidenti.

*'okla*, ma piuttosto ad una compilazione di Levita stesso sul modello della *'okla*. Sappiamo quanto Elia stimasse quest'opera, "libro piccolo quanto a dimensioni, ma ineguagliabile quanto a valore per la conoscenza della massora", tanto che non si diede pace fino a che non riuscì a procurarsene una copia<sup>52</sup>. E' possibile che detta copia sia proprio H, se prestiamo fede alle due note sulle prime pagine di cui ho fatto menzione sopra : ma abbiamo visto che pure P potrebbe essere passato tra le mani di Levita. Potrebbe anche del resto darsi che ambedue i manoscritti completi della *'okla* giunti fino a noi siano stati o posseduti o usati da Levita. Quello che è certo è che il modello cui Elia si è ispirato è o H o un esemplare molto simile, come dimostrano la quasi-identità di titolo ed il numero di liste. Sottolineo: si è ispirato, non ha copiato tale quale. Elia Levita era un grande studioso di massora, ed era normale per lui ritoccare e completare i dati che trovava in funzione delle proprie conoscenze<sup>53</sup>. A differenza di Weil, io non farei pertanto entrare la sua compilazione fra i testimoni della *'okla*.

Riassumiamo i dati. Della *'okla* abbiamo a tutt'oggi due manoscritti completi, P e H, provenienti ambedue dall'area culturale ashkenazita, e una trentina di frammenti, tutti di origine orientale. L'unico testimone di provenienza sefardita (le ultime pagine del Vat. ebr. 7) non ci offre che otto liste. Quanto alla compilazione di Elia Levita, essa non può essere considerata un testimone diretto della *'okla*.

## 2. Unità letteraria.

Passiamo ora alla comparazione di questi vari testimoni. Abbiamo a disposizione a tale scopo le due tavole di corrispondenza fornite da Díaz-Esteban<sup>54</sup>, la prima delle quali elenca a fianco delle liste di 1 H le corrispondenti di P e dei manoscritti frammentari, la seconda a fianco di P le corrispondenti di 1 H e dei frammenti solo dove questi riportano liste assenti in 1 H.

Tra 1 H e P, se ho contato bene, vi sono in tutto 151 liste comuni. Le prime settanta si ritrovano nello stesso ordine (unica eccezione : 1 H 13 = P 70). Questo blocco è caratterizzato anche da una omogeneità di contenuto : si tratta di elenchi, disposti quasi tutti in ordine alfabetico, di forme rare, che compaiono una volta in un modo e una volta (oppure due, tre, quattro) in un altro, *et similia*.

<sup>52</sup> Così leggiamo nel secondo prologo del suo *masoret hammasoret* composto nel 1538 : ed. Ch. D. Ginsburg, Londra 1867, pp. 93-94 ; vedi pure il terzo prologo, op. cit., p. 138. Elia cita la *'okla* (lista 1 H 1 = P 1) anche nel corso dell'opera, al § 7 delle לחמך וציה : cit., p. 220.

<sup>53</sup> Ne sono una prova le differenze che si riscontrano tra le due copie, ambedue autografe, del *sefer zikronot* conservate a Monaco e a Parigi. A distanza di non molti anni, Levita, stendendo per la seconda volta la sua concordanza, aveva già cambiato idea riguardo ad alcune grafie e vocalizzazioni.

<sup>54</sup> Op. cit., pp. LXXXIX-XCIII. Occorre aggiungere 1 H 156 = P 77.85.89, e correggere 1 H 158 = P 351 in 1 H 158 = P 350-353.

Altre sequenze comuni sono 1 H 109-130 = P 125-148 (ventidue<sup>55</sup> liste), 1 H 76-89 = P 93-108 (quattordici liste), e altre meno estese. In genere tra 1 H 73-150 e P 91-164 si riscontra una corrispondenza abbastanza marcata (dal punto di vista del contenuto si tratta per lo più di elenchi di qere / ketiv).

1 H ha 25 liste (75 ; 98-99 ; 101-102 ; 131-136 ; 151-154 ; 156 ; 159-167) che mancano in P. Le liste di quest'ultimo mancanti in 1 H sono : P 71-75 ; 77 ; 79 ; 82-90 ; 123 ; 153 ; 155 ; 161 ; e tutta la massa 167-379, salvo cinque liste sparse.

Per quanto concerne i manoscritti frammentari, si può notare che in genere confermano piuttosto 1 H che P. Osserviamo in particolare che 1 H 112 - 150 si ritrovano nello stesso ordine in II Firk 1554, ff. 9 a - 11 a : ben trentanove liste, delle quali in P sei mancano interamente e una è collocata altrove.

Per quanto riguarda 2 H, su cui Díaz-Esteban non offre alcun dato, ho preparato io una tavola delle corrispondenze con P e II Firk 1554 (vedi in calce al presente lavoro).

Da essa risulta che le liste comuni tra 2 H e P sono 42 (sulle 343 di 2 H e 374 di P)<sup>56</sup>. La proporzione totale è dunque molto minore rispetto a quella tra 1 H e P. Si nota inoltre che le liste comuni sono concentrate nella parte centrale di 2 H : nelle prime novanta liste (una sorta di concordanza che raccoglie varie forme di varie radici) non si trova infatti alcun parallelo con P, nelle ultime centottanta uno solo. Anche qui si riscontrano alcune sequenze eguali : 2 H 95-97 = P 171-173 ; 2 H 110-114 = P 269-274 ; 2 H 135-138 = P 244-247 ; 2 H 150-155 = P 195-201 ; più alcune altre minori.

Per quanto riguarda le corrispondenze tra 2 H e i frammenti, ho potuto raccogliere solo quelle con i frammenti di Leningrado le cui fotografie giacciono presso la Biblioteca P. Kahle dell'Università di Torino. In pratica si tratta di un solo manoscritto, II Firk 1554, che ha più di sessanta liste comuni con 2 H : al f. 5 le liste 2 H 14-15 ; al f. 6 le liste 2 H 26-29 ; ai ff. 13-14 le liste 2 H 68-90 ; ai ff. 15-16 le liste 2 H 100-113 ; ai ff. 17-18 le liste 2 H 117-137. Di queste solo una ventina si trovano in P, ma in ordine diverso.

Quanto ai frammenti della Geniza giacenti in Inghilterra, la seconda tavola di Díaz-Esteban segnala la presenza di P 295 (= 2 H 129) e P 211-213.195 (= 2 H 147-150) in T-S D 1,25 ; e di P 196 e 199 (= 2 H 151 e 153) in T-S D 1,39.

Il confronto tra i differenti testimoni mostra con tutta evidenza che un *corpus* comune ai vari manoscritti esiste : abbiamo due grandi blocchi in cui H e P vanno più o meno strettamente paralleli (1 H 1-70 = P 1-70 e 1 H 73-150 = P 91-164), più altre serie minori. La prima parte della collezione è stata trasmessa con una sola variazione nella disposizione delle liste : aveva quindi un carattere ormai fisso e stabilizzato. Dopo la 70<sup>a</sup> lista P presenta una ventina di liste sue, per ricominciare poi ad andare più o meno d'accordo con H per circa altre ottanta liste. A partire da 1 H 150 = P 164 i due manoscritti presentano una

<sup>55</sup> Contando secondo H ; per quanto riguarda P, ricordo che sto usando la numerazione di Frensdorff, che suddivide le liste aumentandone di conseguenza il numero.

<sup>56</sup> Naturalmente occorre tenere conto del fatto che un ms. riunisce certi dati in una lista sola dove l'altro invece li suddivide in due. I numeri quindi vanno presi indicativamente.

disposizione del materiale totalmente diversa, pur presentando ancora qua e là alcune serie di liste comuni.

Come interpretare questi rapporti ? Graetz ritiene che P sia "jünger als Ms. H und von diesem abhängig"<sup>57</sup> ; a me non pare che vi siano elementi tali da postulare una dipendenza dell'uno dall'altro manoscritto. Direi piuttosto che P e H rappresentano due distinti sviluppi redazionali a partire da un nucleo comune.

Comparando H e P Ehrentreu ha tentato di ricostruire la 'okla originale, a parer suo costituita di 150 liste<sup>58</sup>. A favore della sua tesi sta il fatto che mettendo insieme i due grandi blocchi in cui i due mss. vanno più o meno strettamente paralleli si ottiene effettivamente un totale di circa 150 liste. Chi ci dice però che la okla originale ne contenesse solo 150 ? E' assai difficile accettare l'idea di Ehrentreu che l'autore si sia fermato a 150 per il valore simbolico del numero, tante liste quanti sono i Salmi del Salterio<sup>59</sup>. Non molto più convincente appare inoltre la sua ricostruzione del contenuto di questo ipotetico 'Ochlah-Urschrift.

Díaz-Esteban parla di una "unidad esencial o específica" e di "diversidad recensional"<sup>60</sup> ; più avanti invece di una "primera edición del 'Oklah"<sup>61</sup> da distinguersi dagli ampliamenti successivi. Egli identifica questa prima edizione con 1 H, senza offrire però a sostegno di questa tesi una sufficiente giustificazione critica, a mio giudizio. Secondo lui, "el copista de H distinguió perfectamente los límites últimos de esta primera edición, y los añadidos posteriores los clasificó aparte como 'otras listas'. P y Fd no distinguieron este límite y continuaron añadiendo nuevas listas que, a su vez, tienen esporádica confirmación en los fragmentos"<sup>62</sup>. Innanzitutto non vedo perché la seconda parte di H debba per forza essere più recente della prima. Un confronto con la massora del codice di Leningrado, edita da G. Weil<sup>63</sup> : mostra che moltissime liste di 2 H si trovano pure nei margini di questo codice, copiato all'inizio del XI secolo d.C.<sup>64</sup>. Si tratta dunque in ogni caso di massore di alte antichità. Il titolo סדרא אחריתא, "secondo ordine", non implica di per sé necessariamente posteriorità cronologica ; può benissimo indicare una sezione seconda della stessa opera, il cui principio organizzatore era diverso dalla prima sezione. Secondo Díaz-Esteban, la 'okla si caratterizza fondamentalmente per la preoccupazione per le forme uniche o rare, mentre quelle che chiama aggiunte

<sup>57</sup> Art. cit., p. 11. Graetz intende H "oder ein ähnliches".

<sup>58</sup> Op. cit., pp. 73-87.

<sup>59</sup> Op. cit., p. 82 nota.

<sup>60</sup> Op. cit., p. LXI.

<sup>61</sup> Op. cit., p. LXVI.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> *Massorah gedolah iuxta codicem Leningradensem B 19 a. Vol. I : Catalogi*, Roma 1971. Gli altri tre volumi, dei quali il secondo doveva contenere un commento paleografico e filologico alle liste del primo, non hanno mai visto la luce.

<sup>64</sup> Sulla datazione del codice, vedi le osservazioni di G. Weil, *La nouvelle édition de la massorah gedolah selon le manuscrit B 19a de Leningrad*, RSLR 8 (1972), pp. 321-31.

posteriori vengono dalla massora numerica, interessata a contare le forme<sup>65</sup>. Questa seconda affermazione mi pare, a dire il vero, poco precisa : io direi piuttosto che la preoccupazione dominante di 2 H è di registrare le forme in cui ad una eguale base consonantica si applica una differente vocalizzazione, proteggendo in genere la più rara. Ma anche ammettendo i due principi riconosciuti da Díaz-Esteban, non appaiono assolutamente antitetici, ma piuttosto complementari : perché non avrebbero potuto dare vita a due parti di un'organica collezione massoretica, o a due collezioni più tardi riunite in una ? Lo stesso Díaz-Esteban constata che i mss. frammentari, alcuni dei quali probabilmente più antichi di H, danno sporadica conferma (ma è sporadica pure la loro testimonianza ! )<sup>66</sup> di massore non contenute in 1 H (in qualche caso presenti invece in 2 H, come abbiamo visto) : perché dovrebbero essere aggiunte alla prima edizione della *'okla* e non parte di essa ? Díaz-Esteban riconosce d'altra parte che la composizione di 1 H si è fatta per aggiunte successive, in forza di un meccanismo che di per sé tendeva a continuare indefinitamente : in base a quale criterio dunque fissarne i confini ? La delimitazione di 1 H come prima edizione della *'okla* non trova dunque appoggio né nell'attestazione esterna degli altri manoscritti, che tramandano anche altro materiale, né in una logica compositiva interna a 1 H che non sembra esistere.

A ciò aggiungiamo che due autori, R. David Qimhi e un grammatico anonimo, di cui parleremo più avanti, hanno citato sotto il nome della *'okla* dati contenuti in 2 H ; non vedo perché dovremmo comportarci diversamente da loro restringendo la denominazione *'okla* al solo 1 H.

Riassumiamo e concludiamo. E' evidente che nel corso della sua diffusione la *'okla* ha subito un processo di ampliamento e trasformazione tale che oggi si presenta più come un insieme che come un'opera singola. In questo insieme si possono riconoscere due filoni fondamentali, uno costituito da H e i frammenti orientali, l'altro da P. Abbiamo infatti potuto vedere che la successione delle liste nei frammenti orientali concorda in genere con quella di H. Ma vi è anche un altro indizio : l'ordine biblico dei casi all'interno delle singole massore. Osserviamo infatti che P colloca normalmente Isaia dopo Geremia ed Ezechiele, e le Cronache alla fine degli Scritti, secondo l'ordine talmudico<sup>67</sup> ; mentre H (e a quanto pare i frammenti)<sup>68</sup> hanno l'abitudine di mettere Isaia dopo i Re e le Cronache prima dei Salmi, secondo l'uso comune tra i qara'iti.

Di queste due redazioni, o edizioni se si vuole, quale è la più antica ? Tenendo conto della probabile origine orientale, come vedremo nel paragrafo seguente, dell'opera, si sarebbe portati a rispondere : quella rappresentata da H e

<sup>65</sup> Op. cit., p. LXVI.

<sup>66</sup> Non tanto sporadica quella di II Firk 1554, che contiene, come abbiamo visto, una sessantina di liste che compaiono in 2 H, in sequenze simili o identiche.

<sup>67</sup> Baba batra 14 b.

<sup>68</sup> Díaz-Esteban non è molto preciso su questo punto : cfr. op. cit., pp. XXXIV-XXXV.

dai frammenti ; P apparirebbe piuttosto una 'okla riscritta e rielaborata<sup>69</sup>. Ma sono affermazioni che andrebbero verificate sulla base di un'analisi molto più particolareggiata, confrontando le singole liste con la massora marginale dei più autorevoli codici biblici.

Le due redazioni hanno in comune una certa estensione di materiale, soprattutto nella prima parte sia di H che di P. Un nucleo originale è certamente esistito, anche se non pare possibile ricostruirlo nella sua esatta configurazione. Del resto la 'okla era, per sua natura stessa, aperta a continue rielaborazioni ed ampliamenti, cosicché risulta artificioso, oltre che criticamente difficile, delimitarne esattamente la forma originale. La qual impresa non mi parrebbe neppure in realtà molto produttiva : più utile invece riterrei cercare di utilizzare tutto il materiale trasmesso, tenendo certamente conto delle fonti in cui è attestato. A tale scopo un sistema di indici che permettesse di passare rapidamente da una fonte all'altra renderebbe evidentemente un enorme servizio.

### 3. Luogo e data di composizione.

Nel 1887 H. Graetz pubblicò sulla rivista da lui diretta un articolo<sup>70</sup> in cui affermava che l'autore della 'okla era R. Gershom ben Yehuda di Magonza, soprannominato "luce degli esiliati", morto nel 1028 d.C. L'affermazione si basava sulle glosse marginali di un codice del Pentateuco conservato a Lipsia,<sup>71</sup> copiato da un certo Makir in Francia verso la fine del secolo XIII ; alcune delle quali glosse menzionano una מסורה גדולה scritta da R. Gershom b. Yehuda, e un'altra scritta da R. Menahem ben Perez di Joigny<sup>72</sup>, vissuto circa un secolo e mezzo dopo, al tempo dei primi tosafisti. Graetz leggeva le glosse nella trascrizione di P. J. Bruns, il collaboratore tedesco di B. Kennicott<sup>73</sup>, non direttamente sul manoscritto<sup>74</sup>. La מסורה גדולה di R. Gershom è citata in margine a Gn 40,2 ; 40,10 ; 50,25 ; insieme con quella di R. Menahem in margine a Es 14,26 ; 15,18 ; 28,30 ; Nm 32,24. Vediamo ora una per una le

<sup>69</sup> Un indizio in questo senso è che in calce a molte liste compare l'aggiunta di altri casi, preceduta dalla rubrica ולבד מסורה, "e fuori dalla massora".

<sup>70</sup> Già citato *supra*, nota 5.

<sup>71</sup> Oggi presso la Universitätsbibliothek, con la segnatura BH 1. Fu descritto da Fz. Delitzsch, *Codices hebraici ac syriaci adiectis aliquot slavici. Additamentis locupletavit L. Zunz, Catalogus librorum manuscriptorum qui in Bibliotheca Senatoria civitatis Lipsiensis asservantur*, Grimmae 1838, pp. 273-274 (Zunz pp. 314-315). E' il n° 600 della collazione di Kennicott (*Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, voll.2, Oxford 1776-1780).

<sup>72</sup> Cfr. The Jewish Encyclopaedia, vol. VIII, New York - Londra 1904, col. 469.

<sup>73</sup> *De variis lectionibus Biblicorum Kennicottianarum*, RBML 12 (1783), pp. 242-278 ; 13 (1784), pp. 31-94.

<sup>74</sup> Cfr. art. cit., p. 15 nota.

citazioni riportate da Bruns<sup>75</sup> : quella in margine a Gn 40,2 si ritrova nella 'okla alla lista 1 H 155 = P 76 ; quella a Gn 40,10 può corrispondere a diverse liste, come 1 H 43 = P 42, o 1 H 45 = P 44, o 1 H 58 = P 57 ; quella a Gn 50,26 alla lista 1 H 71 - P 80<sup>76</sup>; quella a Es 15,18<sup>77</sup> alla lista 2 H 27 ; quella a Es 28,30 alla lista 1 H 156 = P 77 e 1 H 158 = P 351 ; quella a Nu 32,24<sup>78</sup> alla lista 2 H 152 - P 198. Per la citazione in margine a Es 14,26 non sono riuscito a trovare alcuna corrispondenza nella 'okla.

E' degno di nota il fatto che la מסורה הגדולה di R. Menahem non è mai citata da sola, e sempre dopo quella di R. Gershom. In tre casi inoltre il glossatore Makir riporta anche il numero della lista : in margine a Es 28,30 ci informa che nel n° 153 della massora di R. Menahem<sup>79</sup> (corrisponde a 1 H 156) ha trovato scritto ונתחא con la *he*, mentre al n° 158 (= 1 H 158) con la *he* cancellata ; in margine a Nu 32,24 cita il n° 142 מסידרא אחר, "del secondo ordine" (= 2 H 152). In quest'ultima glossa non è chiaro se il numero si riferisce alla sola massora di R. Menahem o anche a quella subito prima menzionata di R. Gershom. Se non tutte e due, almeno la compilazione di R. Menahem aveva comunque due serie come H, e anche i numeri delle liste sono eguali o molto vicini a quelli di H. Secondo Graetz<sup>80</sup> H non poteva essere la massora di R. Menahem, poiché in quest'ultima il ונתחא di Es 28,30 era scritto con *he* finale mentre 1 H 156 ha ונתחא senza *he* finale : di conseguenza H era la massora di R. Gershom<sup>81</sup>. La debolezza della conclusione è evidente : quello che le glosse di Makir dimostrano è che almeno due copie (o piuttosto redazioni ? ) di una "grande massora", non perfettamente identica ma molto simile alla 'okla di Halle,<sup>82</sup> erano conosciute in Francia alla fine del secolo XIII. La מסורה הגדולה

75 Non ho potuto controllarle sul manoscritto, del quale la biblioteca di Lipsia non mi ha potuto fornire ("aus Kapazitätsgründen") il microfilm richiesto. Segnalo che la prima di esse, quella in margine a Gn 40,2, si ritrova quasi eguale in Frensdorff (*Ochlah*, cit., parte tedesca pp.23-24), che la mutua da Heidenheim. Frensdorff non specifica il manoscritto nel quale Heidenheim l'aveva trovata : tutto porta a credere che sia sempre il medesimo, cioè il Pentateuco di Lipsia.

76 Dove però il ונתחא di cui si tratta è quello di Gn 24,33, non 50,26 : "Irrthum des Copisten", secondo Graetz (art. cit., p.18 nota).

77 Bruns (art. cit., p. 271) dà come luogo di questa glossa (e di quella in margine a Es 14,26) il cod. 277, che nella numerazione di Kennicott designa la Bibbia rabbinica di b. Hayyim ; ma un controllo nella collazione di Kennicott e in b. Hayyim mostra che in ambedue i casi si tratta sempre del cod. 600, cioè del Pentateuco di di Lipsia. L'errore di Bruns è passato, attraverso Graetz ed Ehrentreu, fino a Díaz-Esteban.

78 Sfuggita a Graetz, e di conseguenza a Ehrentreu e Díaz-Esteban.

79 Ma l'ultima cifra non è sicura : cfr. Graetz, art. cit., p. 15 nota.

80 Art. cit., pp. 16-17.

81 Lo stesso Graetz ammette più avanti "dass Ms. H. nicht ganz identisch mit dem M. Mag. des R. Gerschom sei" (p. 25 nota).

82 Secondo Díaz-Esteban le compilazioni di R. Gershom e R. Menahem "contenían material general de la Masora Magna, es decir lista sueltas del 'Okla, y otras notas semejantes acompañadas de *simanim* y ordenadas alfabeticamente como apéndice (o en cuadernillo



che Rasy cita sia nel commento alla Bibbia<sup>83</sup> che nel commento al Talmud<sup>84</sup> appartiene senz'altro a questo filone<sup>85</sup>.

Secondo Graetz, R. Gershom avrebbe composto la 'okla raccogliendo e ordinando le liste che trovava nei margini di un codice biblico, e precisamente di un esemplare della scuola dei Ben Asher<sup>86</sup>; alla fine del quale egli avrebbe trovato la catena massoretica che compare pure all'ultima pagina di H, prima delle appendici finali aggiunte da un'altra mano. Detta catena<sup>87</sup> - che Graetz ritiene di origine qaraite - si trova in diverse altre fonti, tra cui un manoscritto della Bodleian Library di Oxford, che contiene una sorta di dizionario biografico di tannaiti ed amoraiti<sup>88</sup>. Qui, alla voce "Hamnuna", si dice<sup>89</sup> che R. Hamnuna<sup>90</sup> e R. Adda<sup>91</sup> rafforzarono la Tora con la *מסורה גדולה*, dopo di che si riporta la catena che si trova alla fine di H (con qualche variante minore), introducendola con questa formula: *וכן היא הקבלה בסוף מסורה גדולה*. "Alla fine della grande massora" non vuol dire, come pensa Graetz, "zum Schlusse eines mit Mas. versehenen grossen Bibel-Codex"<sup>92</sup>: è molto più probabile che voglia dire "alla fine di un manoscritto in cui è copiata la grande massora", sul tipo di H, alla fine del quale, guarda caso, si trova proprio la stessa catena massoretica. L'autore di quest'opera, certamente ashkenazita<sup>93</sup>, ha avuto in mano o H o un manoscritto simile.

Per sostenere la sua tesi che R. Gershom fosse l'autore della 'okla, Graetz<sup>94</sup> dava molto peso al fatto che essa non fosse citata da nessuno prima della fine del secolo XII, e in particolare risultasse sconosciuta ai grammatici e

suelto) de un códice bíblico" (op. cit., p. LV). Ma la presenza di numeri delle liste smentisce simili ipotesi, e dimostra senza alcuna possibilità di dubbio che si trattava di copie della 'okla.

<sup>83</sup> A Dt 33,23; Is 14,11; Sal 10,10; 42,9; Prv 13,23; Gb 31,7; 32,3; Dn 12,13.

<sup>84</sup> A Shabbat 55b.

<sup>85</sup> Vedi lo studio delle citazioni in Graetz, art. cit., p.23-26; Ehrentreu, op. cit., pp.117-142; Blau, art. cit., p.451-457.

<sup>86</sup> Art. cit., pp. 30-32.

<sup>87</sup> Sulla quale vedi G. Weil, *Propositions pour une étude de la tradition massorétique babylonienne*, Textus 2 (1962), pp. 108-109.

<sup>88</sup> E' il ms. Oppen. 391-393: cfr. A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Londra 1886-1906, n° 2199. L'editrice Mekize Nirdamim ne aveva iniziata la pubblicazione: *Jichuse Tannaim we- Amoraim. Aus einer Handschrift der Bodleiana herausgegeben*, mit Noten von R.N. Rabinowicz, Lyck 1874.

<sup>89</sup> La citazione è riportata da R. Kirchheim: *Ein Commentar zur Chronik aus dem 10. Jahrhundert*, Francoforte s/M 1874, p. 57.

<sup>90</sup> Amoraita babilonese, della terza generazione.

<sup>91</sup> Ce ne sono due, ambedue babilonesi, uno discepolo di Rab, l'altro di Abayye e di Raba.

<sup>92</sup> Art. cit., p. 32.

<sup>93</sup> L. Zunz (*Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlino 1865, p. 325) congettura che l'autore sia un certo David ben Qalonymos di Münzburg.

<sup>94</sup> Art. cit., p. 7.

lessicografi orientali<sup>95</sup>, per sostenere che essa aveva visto la luce per la prima volta nell'area franco-tedesca, da dove si era poi diffusa. A. Neubauer rispose immediatamente<sup>96</sup>, obiettando che la 'okla è citata con questo nome da vari autori appartenenti ad altre aree geografiche, tra i quali Shemuel Giama'<sup>97</sup>, contemporaneo di Ibn Ezra, in un trattato sulla purificazione e uccisione degli animali conservato ad Oxford<sup>98</sup>, e l'autore anonimo di un'opera grammaticale conservata nel ms. II Firk. 619,<sup>99</sup> che egli supponeva non essere altri che Ibn Yashush, morto a Toledo nel 1058. Graetz rispondeva che Shemuel Giama' aveva probabilmente composto la sua opera a Narbona, dove era comunque stato ed aveva forse conosciuto Ibn Ezra, e dove pertanto aveva potuto conoscere la 'okla; quanto al secondo autore, non era affatto sicuro che si trattasse di Ibn Yashush<sup>100</sup>. A W. Bacher che gli obiettava<sup>101</sup> le citazioni della 'okla nel dizionario e nel *Luma'* di Abu'walid ibn Gianah, Graetz rispondeva che si trattava senz'altro di interpolazioni tardive. La debolezza della risposta appare evidente: la sua unica giustificazione era la volontà di mantenere a tutti i costi la tesi di R. Gershom autore della 'okla. I dati a nostra disposizione convergono a mostrare che R. Gershom di Magonza trascrisse una 'okla, che si diffuse e acquistò autorità (col nome però di מסורה הגדולה) tra gli studiosi di Bibbia e di massora nell'area culturale ashkenazita; non fu dunque l'autore, ma piuttosto uno dei più importanti trasmettitori.

Ehrentreu ha sostenuto l'origine orientale, e specificamente babilonese della 'okla, mettendone in evidenza la vicinanza con l'opera grammaticale e

<sup>95</sup> Art. cit., p. 21.

<sup>96</sup> *Zusätze zu Ma'alah u'Asalah*, MGWJ 36 (1887), pp. 300-303.

<sup>97</sup> Per l'identificazione Neubauer si basava su una congettura di Halberstamm; a sostegno della quale poté fornire più tardi conferma documentaria: cfr. *The Literature of the Jews in Yemen*, JQR 3 (1891), p. 619.

<sup>98</sup> Bodleian Library, Hunt. 345; descritto e studiato da M. Steinschneider, *Schlachtregeln in arabischer Sprache*, JZWL 1 (1862), pp. 232-243; 304-318; 2 (1863), pp. 76-80; 297-310; 3 (1864), pp. 305-306; 4 (1865), pp. 155-160.

<sup>99</sup> Altri frammenti si trovano alla Bodleian Library di Oxford, con la segnatura Opp. Add. fol. 56 e alla British Library di Londra, con la segnatura Or. 2594. L'opera, una sorta di commento all'opera di Shemuel Nagid, l'avversario di Abu'walid, è ancora inedita; se ne possono leggere alcuni *excerpta* più o meno ampi nell'introduzione di Derenbourg all'edizione degli *Opusculi et traités d'Abou'l-Walid Merwan ibn Djanâh de Cordoue*, Parigi 1880, pp. XX-XXI; S. Poznanski, *Mose b. Samuel hakkohen ibn Chiquitilla*, Lipsia 1895, pp. 135-136; P. K. Kokovzov, *Novye materialy dlja charakteristiki Iechudy Chayudza, Samuila Nagida i nekotorych drugih predstavitelej yevreiskoj filologiceskoj nauki v X, XI i XII veke*, Pietroburgo 1916, parte russa pp. 117 ss, 131 ss, 167 s, 174, 176 ss.

<sup>100</sup> P. K. Kokovzov avrebbe infatti più tardi dimostrato (*Kniga sravnenija yevreiskogo jazyka s arabskim*, Pietroburgo 1893, parte russa p. 7, n. 9 e p. 9, n. 15), sulla scorta di alcune citazioni di Ibn Tabban, che l'opera non può essere anteriore all'inizio del XII secolo; l'autore è da lui denominato "pseudo-Ibn Yashush".

<sup>101</sup> Graetz non riporta *in extenso* la comunicazione di Bacher, a differenza di quella di Neubauer.

lessicale di Sa'adyah Gaon<sup>102</sup>. Ai suoi argomenti Díaz-Esteban aggiunge<sup>103</sup> il fatto delle tracce di vocalizzazione palestinese e babilonese nei manoscritti frammentari. A ben vedere però, dalla sua descrizione del contenuto dei medesimi risulta che l'unico esempio di segni inequivocabilmente babilonesi<sup>104</sup> è il ms. II Firk 1551. Non è molto per affermare l'esistenza di una 'okla babilonese, tanto più se si considera che quello che ci è stato conservato della massora babilonese indipendente si presenta organizzato secondo un criterio differente da quello della 'okla<sup>105</sup>.

L'ipotesi più attendibile rimane pertanto quella di un'origine palestinese. Quanto all'epoca, l'assenza di ogni menzione di Ben Asher e di ben Naftali è ritenuta da Díaz-Esteban<sup>106</sup> una prova sufficientemente dimostrativa per affermare che la 'okla è anteriore al X secolo d.C. Più che questo, mi convince un altro argomento tra quelli che lo stesso Díaz-Esteban adduce, cioè il fatto che nelle rubriche della 'okla non siano mai menzionati il *zere*, il *segol*, lo *shewa* e la moltitudine di accenti del sistema tiberiese<sup>107</sup>. Si può comunque ritenere probabile che la 'okla preceda i Ben Asher,<sup>108</sup> che l'hanno senz'altro conosciuta e utilizzata, come appare dalla massora marginale dei loro codici tipici.

Notiamo *en passant* che diverse *halakot* contenute nella seconda parte (più precisamente i capitoli VI e VII) della *maseket soferim* - trattato extracanonico del Talmud,<sup>109</sup> la cui composizione H. Strack faceva risalire genericamente "aus der Zeit der Geonim"<sup>110</sup>, e la cui origine palestinese è comunemente

<sup>102</sup> Op. cit. pp. 93-96. Frensdorff aveva addirittura emesso l'ipotesi (*Ochlah*. cit., parte tedesca p. 46) che il *sefer hanniqqud* di Sa'adyah potesse essere identico alla 'okla.

<sup>103</sup> Op. cit., p. LVII.

<sup>104</sup> Si possono osservare nella *lâmina* IX in fondo al volume

<sup>105</sup> Cfr. G. Weil, *La Massorah*, REJ 131 (1972), pp. 15-20.

<sup>106</sup> Op. cit., p. LVII.

<sup>107</sup> Le eccezioni sono poche: vedi P 221-224; 227-229; 242; 361; 374; 2 H 296; 308; 325.

<sup>108</sup> Vedi a questo proposito A. Dotan, *Homonymous Hapax Doublets in the Masora*, *Textus* 14 (1988), p. 139.

<sup>109</sup> Pubblicato per la prima volta nella prima edizione completa del Talmud babilonese, Venezia 1520-1523. Esistono a tutt'oggi due edizioni con una certa pretesa critica: quella di J. Müller, *Masechet Soferim. Der talmudische Traktat der Schreiber*, Lipsia 1878, che presenta accanto al testo ebraico (pp. I-XLIV) un dettagliato commento in tedesco (pp. 38-303); e quella di M. Higger, *מסכת סופרים*, New York 1937, interamente in ebraico, che si basa su un maggior numero di manoscritti, ma assai manchevole dal punto di vista critico (si veda la recensione di S. Lieberman in *Kirjat Sefer* 15 (1938/9), pp. 56-60). Per la ricostruzione del testo né Müller né Higger danno quindi molto affidamento; vanno usati con cautela, cercando se possibile di ricavare la *vera lectio* dai loro apparati.

<sup>110</sup> *Einleitung in Talmud und Midrasch*, ed. 6<sup>a</sup>, Monaco 1976, p. 72. La revisione-aggiornamento di G. Stemberger precisa: "in seiner jetzigen Gestalt nicht vor Mitte des 8. Jhs.", ammettendo la possibilità di "frühere Vorformen" (ed. 7<sup>a</sup>, Monaco 1982, p. 217). Ad una datazione generica "during the Gaonic Period" torna M. B. Lerner, *The External*

ammessa<sup>111</sup> - presentano dati che si ritrovano pure nella 'okla<sup>112</sup>. Non oserei affermare che quest'ultima sia la fonte dei suddetti capitoli della *maseket soferim* : la presentazione dei dati, se non altro, è più sommaria e disordinata che nella 'okla<sup>113</sup>, tale da far piuttosto pensare ad una fonte come le massore copiate nei margini dei codici biblici, o magari ad una tradizione orale. Tuttavia il fatto mi sembra un indizio, accanto ad altri, a favore di una formazione della 'okla in Palestina, in un'epoca che non dovrebbe essere azzardato indicare tra i secoli VIII o IX dell'era cristiana,<sup>114</sup> e in un'ambiente più probabilmente qaraita<sup>115</sup> che rabbanita.

La 'okla si presenta dunque come il testimone più completo ed autorevole della massora occidentale (nel senso di palestinese), come le massore di Ciufut-Kale edite da Ginsburg nel terzo volume della sua compilazione lo sono per la tradizione massoretica orientale, o babilonese.

#### 4. Citazioni antiche.

Abbiamo visto sopra che nell'area ashkenazita l'opera era designata con il nome di *מסורה הגדולה*. Nel dizionario del qaraita David ben Avraham di Fez due

*Tractates, The Literature of the Sages I*, ed. S. Safrai, Filadelfia 1987 (Compendium Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum II/3), p. 399.

<sup>111</sup> Lerner (cit., p. 400) suggerisce, senza molto fondamento a mio parere, l'Italia meridionale come possibile zona di origine della *maseket soferim*. Lo seguo invece dove respinge l'idea di Higger, che sosteneva l'antiorità della redazione babilonese del trattato (la cosiddetta *מסכת סופרים*, di cui sono rimasti due capitoli, da lui pubblicati in appendice a *שבע מסכתות קטנות*, New York 1930, pp. 81-87).

<sup>112</sup> Ecco l'elenco delle corrispondenze : *soferim* VI,3 = 1 H 79 / P 96 ; VI,5-6 = 1 H 88 / P 105-106 ; VI,7 = 1 H 128 / P 146 ; VI,8-9 = 1 H 80-81 / P 97-98 ; VII,1 = 1 H 105-106 / P 119-120 ; VII,2 = 1 H 94-93 / P 112-111 ; VII,3 = 1 H 82-83 / P 99-100 ; VII,4 = P 81. Notiamo *en passant* che diverse di queste liste sono presenti in vari manoscritti dei *diqduqe hatte'amim* di Aharon ben Asher : vedi l'introduzione di A. Dotan alla sua edizione critica (*דקדוקי האמימים*), Gerusalemme 1967, pp. 50-98), dove descrive analiticamente il contenuto dei singoli manoscritti.

<sup>113</sup> Le liste della *maseket soferim* mancano per lo più di indicazione numerale nell'intitolazione, e segnalano i casi con un *siman* ridotto ad una o due parole. In genere i dati si presentano in modo meno ordinato e sistematizzato che nella 'okla.

<sup>114</sup> Secondo I. Yeivin, "it seems probable that the *Okhlah we-Okhlah* was compiled in the ninth century" (*Introduction to the Tiberian Masorah*, Chico 1980 (Masoretic Studies 5), p. 130). "Not before the tenth century" invece secondo A. Dotan (*Masorah*, Encyclopaedia Judaica vol. XVI, Gerusalemme 1972, col. 1428).

<sup>115</sup> Si tratta ovviamente di indizi molto tenui, come quello dell'ordine biblico nella presentazione dei casi, cui si è fatto sopra cenno. Per quanto concerne i Ben Asher, la maggior parte degli studiosi è d'accordo sulla loro fede qaraita : vedi recentemente A. Schenker, *Die Lehre vom Ursprung des biblischen Schrift- und Aussprachesystems im Kairoer Prophetenkodez und das karäische Bekenntnis Mosches Ben Aschers*, Judaica 43 (1987), pp. 238-247.

citazioni dalla "grande massora" trovano riscontro nella 'okla : la prima<sup>116</sup> con la lista 1 H 1 = P 1, la seconda<sup>117</sup> con 2 H 112 = P 271<sup>118</sup>; ma l'indice di Skoss mostra ben 33 casi di corrispondenze con la 'okla, sotto la denominazione generica "massora".

Il primo a citarla come 'okla sembra comunque essere il celeberrimo grammatico e lessicografo Abu'walid Merwan Ibn Gianah : una prima volta nel *kitab al-mustalhaq*<sup>119</sup> come **מסורה אכלה ואכלה** (corrispondenza con H 25 = P 24) e una seconda, sempre adducendone l'autorità contro Hayyug, nel dizionario<sup>120</sup>, come **כתוב אכלה ואכלה** (corrispondenza con H 82 = P 99). Secondo W. Bacher, è probabile che la 'okla sia la fonte da cui provengono altre citazioni massoretiche di Abu'walid<sup>121</sup>.

Alla **מסורה אכלה ואכלה** attribuisce la massima autorità, superiore a quella dei grammatici e persino dei codici corretti, l'anonimo autore che A. Neubauer credeva Ibn Yashush, e di cui riporta una citazione<sup>122</sup>, che si riferisce allo stesso dato<sup>123</sup> ('okla 2 H 112 = P 271) che David ben Avraham trovava nella "grande massora".

Shemuel ben Ya'aqov ibn Giamā', rabbino di Gabes in Tunisia, menziona<sup>124</sup> il **אכלה ואכלה**, che presenta come opera massoretica e grammaticale insieme, dove è scritto che vi sono 21 ketiv **לא** / **ל** : è la lista 1 H 88 = P 105, che però ne elenca soltanto quindici<sup>125</sup> più due controversi, quindi in tutto diciassette. La divergenza si può spiegare con un'inesattezza di

116 Voce **עיה** : ed. S. Skoss, vol.II, New Haven 1945, p. 389.

117 Voce **שמר** (op. cit., p. 684).

118 Questa lista si trova anche nel ms. II Firk 10, secondo le tavole di corrispondenza di Díaz-Esteban.

119 Voce **ישע** : cfr. *Opusculs et traités d'Abou'l-Walid Merwan ibn Djanâh de Cordoue*, cit., pp. 56-57.

120 Voce **חלך** : ed. A. Neubauer, Oxford 1875, col. 228.

121 Cfr. *Leben und Werke des Abu'l Walid Merwan Ibn Ganah (R. Jona) und die Quellen seiner Schrifterklärung*, Lipsia 1885, p. 57.

122 *Zusätze*, cit., pp. 300-301.

123 Si tratta di **שמרה** in Ps 119,167. Ambedue citano però la regola in una formulazione inversa rispetto a quella di 1 H e P.

124 La citazione che si legge in Steinschneider (*Schlachregeln*, cit., p. 316 nota) e in Ehrentreu (op. cit., p. 50 nota, che la riprende pari pari da Steinschneider) soffre di alcune inesattezze che rendono difficile la comprensione. La ritrascribo pertanto qui come la leggo nelle fotografie ricevute dalla Bodleian Library.:

קאל אלפסוק אשר לו כרעים כן אשר לא כרעים חזקה כאירה גלילה ודלך אנה  
כתב בלאם אלף דאכל אלמסור במעי אלפי ויכתב בלאם ואו מן כארל במעי  
אלאבאא ואלחשכין וזו ואחד מן לא חרפא יכתוב עלי ודא אלמחל תצמחדם  
אלמסור ואלדקדוק פי כתוב אכלה ואכלה

Vedi l'amia traduzione in *Tradizioni orali*, cit. p.24.

125 P 105 dice 15 nell'intitolazione, ma ne elenca poi solo 14.

Ibn Giama<sup>126</sup>, oppure supponendo che egli avesse in mano una copia della 'okla in cui la lista si presentava ampliata rispetto a quella testimoniata da H e p<sup>127</sup>.

Alla fine del secolo XII, Yosef b. Yehuda ibn 'Aqnin,<sup>128</sup> in un capitolo in cui traccia tutto un programma di studi per la gioventù<sup>129</sup>, raccomanda come testi utili la *מסורה הגדולה*, la *מכלה ואכלה*, e altri libri massoretici<sup>130</sup>. Questo è l'unico caso in cui la *מסורה הגדולה* e la 'okla sono citate come due opere distinte nell'ambito della letteratura massoretica. Steinschneider<sup>131</sup> afferma che la 'okla è citata anche in un altro scritto di Ibn 'Aqnin, una introduzione al Talmud conservata in un manoscritto parigino. Non può trattarsi che del ms. della Bibliothèque Nationale héb. 765, VIII, che non contiene l'originale, ma una versione ebraica, pubblicata nel 1871 da Graetz<sup>132</sup>: non vi ho però potuto trovare alcuna traccia della citazione della 'Okla.

R. David Qimhi, e con lui giungiamo agli inizi del secolo XIII ed entriamo nell'area provenzale, cita ben tre volte il *ספר מכלה ואכלה*: due volte nel *Miklol* (riscontro con le liste 2 H 3<sup>133</sup> e 1 H 24 = P 25<sup>134</sup>) e una nello *Shorashim*, alla voce קרב<sup>135</sup> (lista 1 H 13 = P 70).

Un autore che conosce le sue opere, forse italiano, Yizhaq ben Yehuda, nel suo *sefer ha'eshel* cita<sup>136</sup> la *מסורה רבתי דספר מכלה ואכלה*, dove parrebbe che

<sup>126</sup> Così Graetz, art. cit., p. 22 nota.

<sup>127</sup> Ai quali si deve aggiungere anche II Firk 1554: vedi le mie osservazioni in *Tradizioni orali*, cit., pp. 23-24.

<sup>128</sup> Frensdorff e Graetz lo credevano discepolo di Maimonide. Ma il Yosef ben Yehuda per cui Maimonide scrisse il *More nevukim* non è lui, ma Yosef ben Yehuda ibn Simon.

<sup>129</sup> Si tratta del cap. 27 ("istruzioni per i maestri ed i discepoli") del trattato *tabb al-nufus*, conservato in forma completa solo alla Bodleian Library, ms. Hunt. 318. Un'edizione del testo arabo di questo capitolo, con versione tedesca, si trova in M. Güdemann, *Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode*, Vienna 1873.

<sup>130</sup> La citazione si può leggere in A. Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque*, JA 18 (1861), p. 449 nota; oppure in M. Güdemann, op. cit., p. 55 (tedesco) e Beilage I, p. 8 (arabo).

<sup>131</sup> Art. cit., p. 316 nota.

<sup>132</sup> *Einleitung in den Talmud von Joseph ibn Aqnin, zu Ehren ... Z. Fraenkel als Jubelschrift herausgegeben, nebst einem Seder Tenaim w'Amoraim*, Breslavia 1871, pp. 1-37.

<sup>133</sup> Ed. Rittenberg, Lyck 1862, p. 101b. Questa lista manca in P: si veda l'astrusa spiegazione cui è costretto a ricorrere Frensdorff (*Ochlah*, cit., parte ebraica p. IV) che partiva dal presupposto che P fosse l'unica 'okla esistente.

<sup>134</sup> Cit., p. 146 a.

<sup>135</sup> Ed. Biesenthal - Lebrecht, Berlino 1847, p. 334.

<sup>136</sup> La citazione si può leggere in H. Graetz, art. cit., p. 22 nota, che la trae dal ms. 56 (Saraval 19) della Biblioteca del Seminario Giudaico di Breslavia. Questo manoscritto non figura purtroppo tra quelli che sono stati ritrovati dopo il saccheggio nazista: cfr. G. Weil, *Sur une bibliothèque systématiquement pillée par les nazis (Le catalogue des manuscrits et incunables retrouvés de la Bibliothek des jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau)*,

la 'okla sia un libro particolare che contiene la "grande massora". Notiamo che il dato<sup>137</sup> cui si riferisce Yizhaq ben Yehuda non trova alcun riscontro né in P né in H.

Un libro, proveniente dalla Catalogna, che portava il nome **אכלה ואכלה** fu visto e consultato a Venezia nella prima metà del secolo XV da un rabbino bulgaro, R. Dosa di Widdin<sup>138</sup> : anche qui non ho trovato traccia della lista da lui citata<sup>139</sup> né in P né in H. Ciò dimostra una volta di più che l'opera era in circolazione in forme e redazioni diversificate.

Aggiungiamo ancora che un **אכלה ואכלה** compare in un catalogo di biblioteca privata ritrovato nella Geniza del Cairo<sup>140</sup>, sulla data del quale non si ha alcun indizio, e in un altro conservato alla Bodleian Library di Oxford, "tout au plus du XVII siècle" secondo A. Neubauer<sup>141</sup>; e che il titolo **אכלה ואכלה** figura nell'appendice che J. Buxtorf jr. aggiunse alla Bibliotheca Rabbinica del padre<sup>142</sup>, nella quale appendice egli collocò alcuni titoli trovati in un catalogo dal suo corrispondente a Costantinopoli.

Riassumiamo. E' dimostrato che il trattato massoretico di cui ci stiamo occupando circolava sia in area sefardita (dove è più frequentemente citato come **אכלה ואכלה**, secondo l'antichissimo uso ebraico di denominare un'opera dalle sue parole iniziali) che ashkenazita (nella quale prevaleva invece la denominazione **מסורה גדולה**) tra i secoli XI e XV. Conosciamo i nomi di due rabbini che ne eseguirono delle copie : Gershom di Magonza e Menahem di Joigny. Di questa 'okla ashkenazita - o, se si vuole, redazione ashkenazita della 'okla - che fu strumento di lavoro per un esegeta come Rashy, il manoscritto

Hommage a G. Vajda. Etudes d'histoire de la pensée juive, edd. G. Nahon e Ch. Touati, Lovanio 1980, pp. 579-604). Altre copie dell'opera, inedita, si trovano ad Oxford, Bodleian Library, Or. 30 ; a Milano, Biblioteca Ambrosiana, X 189 sup., nel quale però si trova soltanto l'inizio dell'opera, copiato in margine allo *shorashim* di Qimhi ; e a Parma, Biblioteca Palatina 2650. Alla fine di quest'ultimo manoscritto ho trovato una notizia secondo la quale l'autore avrebbe terminato l'opera nel 1250, all'età di quindici anni. Le notizie però di Neubauer nel catalogo della Bodleiana farebbero pensare ad un'epoca assai più tarda.

<sup>137</sup> Si tratta di una regola sulla punteggiatura della *kaf* dopo וידי. Essa figura nel terzo volume di Ginsburg (*Massorah*, cit., vol. III, Londra 1885, p. 37), all'interno di un insieme di regole sull'aspirazione dei *begadkefat*, di autore qaraita. La fonte da cui Ginsburg ha attinto è qui secondo A. Dotan il ms. Or. 2626 della British Library di Londra.

<sup>138</sup> La citazione è riportata *in extenso* da A. Neubauer, *Commentar zu Raschi's Pentateuch-commentar von Dossa aus Widdin*, Israelitische Letterbode 8 (1882-1883), p. 39. E' tratta dal ms. Mich. 261 della Bodleian Library di Oxford.

<sup>139</sup> R. Dosa parla di "otto פא nella Tora scritti senza waw", *scilicet* iniziale, nei quali non è compreso Es 25,22 ; il che dà ragione a Rashy che ivi appunto legge פא.

<sup>140</sup> Cfr. J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, vol. I, Cincinnati 1931, p. 653, n° 132.

<sup>141</sup> *Notice*, cit., p. 450 nota. E'il ms. Poc. 12.

<sup>142</sup> J. Buxtorf, *De abbreviaturis hebraicis ... item Bibliotheca Rabbinica*, Basilea 1640, p. 438.

ritrovato a Halle sembra essere un testimone di notevole valore (e sarebbe pertanto importante che ne fosse edita anche la seconda parte). L'opera è giunta in Europa dall'Oriente, dove è la sua patria di origine, probabilmente in Palestina: nei manoscritti frammentari di Leningrado e della Geniza abbiamo dei testimoni di questa 'okla orientale (e sarebbe quindi pure importante che fossero editi). Il confronto tra questi e la 'okla di Halle sembra documentare una sostanziale fedeltà nella trasmissione dell'opera dalla sua patria orientale alla terra ashkenazita. Poco possiamo invece dire, per mancanza di testimoni diretti<sup>143</sup>, della 'okla in uso nell'area sefardita, cioè magrebite-spagnola, della quale si servirono grammatici e lessicografi come Ibn Gianah: le citazioni che abbiamo visto non mostrano tuttavia discordanze particolarmente rilevanti rispetto ai manoscritti. Indubbiamente con l'andare del tempo la 'okla conobbe aggiunte ed interpolazioni varie: non è forse un caso se le due ultime citazioni, quelle di Yizhaq ben Yehuda e Dosa di Widdin, per le quali non abbiamo trovato riscontro nei testimoni diretti, sono cronologicamente le più tarde.

Il XVI secolo segna una tappa determinante, e in un certo senso conclusiva, di questa storia. Tra il 1524 e il 1525 uscirono infatti a Venezia i quattro volumi della seconda Bibbia Rabbinica pubblicata da Daniel Bomberg, nella quale il testo ebraico era per la prima volta accompagnato dalla massora. Alla fine del quarto volume Ya'aqov ben Hayyim ibn Adoniyah pose una *מסרה גדולה*,<sup>144</sup> che non è altro che un indice in ordine alfabetico delle massore già stampate nei margini dei vari libri della Bibbia, con l'aggiunta di alcune nuove liste. Elia Levita ci informa che la 'okla fu la fonte da cui ben Hayyim attinse<sup>145</sup>; e il confronto con P e soprattutto con H non lascia dubbi in proposito<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> Salvo le otto liste copiate alla fine del ms. Vat. ebr. 7.

<sup>144</sup> Si noti che il titolo è quello della tradizione ashkenazita. E' spesso citata come "massora finale", e le si dà volentieri la sigla "Mf". Comprende in tutto 5409 liste. Ginsburg l'ha ristampata (*Massorah*, cit., vol. II, pp. 770-830), vocalizzando le rubriche e numerando le liste (per ciascuna delle quali offre inoltre le corrispondenze con la sua edizione).

<sup>145</sup> Nel terzo prologo al *masoret hammasoret* (ed. Ginsburg, p. 138) Levita dice che "la maggior parte" delle liste di ben Hayyim provengono dalla 'okla; nei *nimmukim* al dizionario di Qimhi (voce קרב, ed. Biesenthal-Lebrecht, p. 439) dice invece che "tutto" è stato preso dalla 'okla. E' certamente più aderente alla realtà la prima espressione. Nella sua introduzione b. Hayyim parla di libri della massora *חבורים* e di *חבורי המסרה*, dei quali si serviva per correggere la massora marginale dei codici biblici (cfr. *Jacob ben Chajim Ibn Adoniyah's Introduction to the Rabbinic Bible*, ed. Ch. D. Ginsburg, Londra 1867, p. 79).

<sup>146</sup> Le discordanze su cui insisteva Frensdorff (*Ochlah*, cit., parte tedesca pp. X-XI) valgono per P, che Frensdorff appunto riteneva l'unica 'okla. Hupfeld (art. cit., pp. 218-219) mette in evidenza certi errori e lacune caratteristiche in comune tra H e la massora finale di b. Hayyim. Ma ancora più conclusivo è ai miei occhi il fatto che numerose liste dell'indice finale di b. Hayyim compaiono esattamente nella stessa successione di H: b. Hayyim ha certamente (si può togliere il punto interrogativo di Díaz-Esteban, op. cit., p. XIX) avuto in mano o H o una 'okla del tipo di H. Nel suo studio Graetz parla (art. cit., p. 9) di una "Recension Ben-Chajim" vicina ma nello stesso tempo diversa dalla "Recension Halle": ma



L'edizione di ben Hayyim divenne quindi lo strumento essenziale per la conoscenza e lo studio della massora per i secoli successivi. La sua fonte più importante, cioè la 'okla, rimase di conseguenza sepolta negli scaffali delle biblioteche<sup>147</sup>, fino alla metà del secolo scorso, quando furono ritrovati i primi manoscritti.

## 5. Massora marginale e massora separata.

Secondo Díaz-Esteban, il termine *masora magna* può significare quattro cose diverse : 1) le massore copiate nei margini dei codici biblici ; 2) le stesse e altre più lunghe copiate alla fine dei codici biblici, la cosiddetta "massora finale" ; 3) quaderni in cui erano copiate liste del tipo di questa massora finale ; 4) la 'okla vera e propria, in forma più o meno ampia<sup>148</sup>. Le quattro si riconducono in fin dei conti a due : la massora marginale e la massora separata. Ma la "grande massora" è in realtà fondamentalmente una quanto al contenuto, la distinzione tra marginale e separata (possiamo anche dire tra dispersa e raccolta) riguardando piuttosto la forma, ovvero il luogo e conseguentemente la modalità di copiatura dei dati.

La forma separata è testimoniata essenzialmente dalla 'okla, collezione che per la sua antichità e autorevolezza si è imposta ai frequentatori del testo massoretico nel Medioevo. Elia Levita anzi è formale nell'asserire che la grande massora è raccolta in collezione indipendente solo nella 'okla<sup>149</sup>. L'affermazione si deve senz'altro sfumare : è più esatto dire che altre collezioni non ci sono giunte<sup>150</sup> (se si eccettuano i resti della *masora magna* babilonese. Notiamo per inciso che anche la *masora parva* è stata raccolta in un manoscritto indipendente<sup>151</sup>.

---

come stabilire quanto della diversità vada attribuito alla fonte e quanto invece all'intervento e ai rimaneggiamenti apportati da b. Hayyim ?

147 Nel XVII secolo in Italia R. Shelomo Norzi conosce la 'okla solo indirettamente, attraverso le citazioni di David Qimhi ed Elia Levita : cfr. *Minhat Shay*, Mantova 1742-1744, ad 1 Sam 1,9 *in fine*.

148 Op. cit., p. LVIII.

149 Terzo prologo a *masoret hammasoret*, ed. Ginsburg p. 138.

150 J. Buxtorf (*Tiberias, seu commentarius massoreticus triplex*, Basilea 1620, p. 47) parla di un manoscritto della Biblioteca Palatina "in quo utraque masora separatim in libros biblicos descripta est". Apparentemente questo manoscritto non è giunto alla Vaticana : cfr. U. Cassuto, *I manoscritti palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia*, Città del Vaticano 1935, p. 59. Díaz-Esteban menziona (op. cit., p. LV nota) una massora alfabetica composta da R. Meir ben Todros di Toledo.

151 Si tratta del manoscritto Erfurt X, oggi Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, or. fol. 1219. E' la "masora Erfurtensis" che J. H. Michaelis utilizzò nella sua edizione della Bibbia ebraica uscita a Halle nel 1720. G. Weil (*Nehardea*, cit., pp. XV-XVII) riporta un frammento della Geniza che contiene la *masora parva* di Ez. 43 e 45.

Il vantaggio della forma separata è evidente. Quando si lavora nei margini superiore o inferiore di un codice, si è condizionati dallo spazio: le liste sono scritte in carattere più piccolo, quelle più lunghe sono prolungate su diverse pagine o spezzate in più tronconi, e soprattutto la segnalazione dei casi è più sommaria. Nei manoscritti indipendenti abbiamo una segnalazione (quasi sempre) duplice: in una colonna troviamo elencate le parole che presentano quella determinata caratteristica che i massoreti volevano appunto registrare; nella colonna a fianco sono riportati i relativi *incipit* di versetto. Nei margini di un codice era giocoforza ricorrere ad una segnalazione unica, che avveniva in vari modi: o gli *incipit* dei versetti, o i frammenti di versetto contenenti la parola registrata (è questa la forma più comune, almeno nei manoscritti che ho avuto occasione di esaminare), o una sola parola mnemonica che identificava insieme il caso e il versetto. Quest'ultima sembra essere la forma più antica, attestata ad esempio dalla *maseket soferim*.

Díaz-Esteban si oppone alla tesi di Ginsburg<sup>152</sup> secondo il quale la forma primitiva delle liste era quella marginale: egli non ritiene che le massore copiate nei margini dei codici siano i mattoni con i quali è stata successivamente composta la 'okla, ma che al contrario i massoreti copiassero nei margini liste della 'okla, in forma ovviamente abbreviata per ragioni di spazio. Anzi, a suo parere, la scarsità attuale di manoscritti della 'okla si spiega tra l'altro con il fatto che vennero col tempo ad essere sentiti inutili, man mano che si generalizzava l'abitudine di copiare le liste nei margini dei codici<sup>153</sup>.

Contro la tesi di Díaz-Esteban io vedo il fatto sopra menzionato della maggiore antichità del segnalazione unica rispetto a quello duplice della quale le stesse liste della 'okla ci offrono un indizio: non di rado infatti i loro *simanin* sono solo apparentemente duplici, in realtà invece sono dei dopponi. Mi spiegherò con un esempio. Volendo indicare il ketiv לֹ / qere לוֹ che si trova in 1 Sam 2,3 in una lista a due colonne, in quella di destra si dovrebbe mettere la parola immediatamente precedente: נָחֲכֹ; in quella di sinistra l'*incipit* del versetto: אֵל חֲרָבוֹ חֲדָבְרוּ נִבְהָה נִבְהָה. Quando voi trovate invece nel ms. II Firk 1554 a destra חֲרָבוֹ e a sinistra חֲדָבְרוּ נִבְהָה נִבְהָה voi avete evidentemente un doppone<sup>154</sup>; lo si spiega considerando che חֲרָבוֹ è il *siman* di 1 Sam 2,3 nella lista dei ketiv לֹ / qere לוֹ della *maseket soferim* (VI,6), o del codice di Leningrado<sup>155</sup> in margine a Prv 26,2, o del codice di Erfurt III in margine a Es 21,8, tutte massore che segnalano i casi con una sola parola. Questo *siman*, che

<sup>152</sup> Ma anche di Frensdorff e Graetz.

<sup>153</sup> Op. cit., p. LXI.

<sup>154</sup> Questo e altri quattro simili si trovano nella lista dei ketiv לֹ / qere לוֹ che si trova nel manoscritto II Firk 1554 f. 7 b, riprodotto nella *lâmina* XIII in calce all'edizione di Díaz-Esteban.

<sup>155</sup> Il codice di Leningrado ha tre liste distinte dei ketiv לֹ / qere לוֹ, in margine a 2 Sam 16,18, Prv 26,2 e Esd 4,2. La Mm 1795 a cui ci rimanda ogni volta la Biblia Hebraica Stuttgartensia riporta la prima lista, in margine a 2 Sam 16,18. La massora edita da Weil non è quella del codice, ma una sua forma razionalizzata e omogeneizzata.

non è se non un'abbreviazione dell'*incipit* di 2 Sam 2,3, aveva una sua forza tradizionale che ha fatto sì che si mantenesse anche in una lista come quella della 'okla del ms. II Firk 1554, in cui non era più funzionale.

Questo fenomeno - e chi si occupa di massora sa quanto sia frequente - mostra, io credo, che le liste originariamente erano composte di *simanin* brevi<sup>156</sup>. La segnalazione duplice è venuta più tardi, rispondendo ad un'esigenza di maggiore precisione e sistematicità. La 'okla rappresenta a mio giudizio la forma razionalizzata e sistematizzata della grande massora. E' avvenuto anche certamente il processo di ritorno, per cui le liste della massora separata venivano copiate nei margini dei codici biblici. Dai margini alla collezione, e da questa di nuovo ai margini: così io sintetizzerei il rapporto di circolarità, cioè di scambio e influsso reciproco, che legava tra loro la forma separata e quella marginale della grande massora.

Agli occhi dei massoreti, le liste normative erano indubitabilmente quelle delle massora separata, cioè di fatto quelle della 'okla; la loro superiorità derivava dalle loro caratteristiche intrinseche, sopra descritte. In esse è depositata la migliore dottrina massoretica, e ad esse ancora oggi è obbligato a fare riferimento chiunque intenda usare criticamente la massora nella ricostruzione del testo ebraico dell'Antico Testamento<sup>157</sup>. Ciò non significa che le liste marginali contengano solo errori, come opinava Buxtorf<sup>158</sup>. Esse rivestono una duplice utilità: da un lato continuano a trasmettere massore, anche antiche, non inglobate nella 'okla; dall'altro servono a controllare la trasmissione e lo sviluppo delle liste che hanno in comune con la 'okla stessa, permettendoci spesso di risalire ad epoche più antiche di quella in cui furono copiati i manoscritti indipendenti in nostro possesso, a volte restituendo forme più primitive<sup>159</sup>. Occorre infatti tenere conto della tendenza, tipica di tutta l'attività massoretica, a gonfiare le liste, agglutinando sempre nuovi casi, alla ricerca della completezza. E' opportuno perciò, facendo uso delle massore, cercare di ricostruirne la tradizione, per valutare criticamente i dati trasmessi<sup>160</sup>. Si può dire in genere che le liste della 'okla si possono valutare come medie: è spesso riconoscibile un nucleo più antico, ma non si presentano neppure come ipertrofiche.

<sup>156</sup> Va pure considerato a questo proposito il fatto della primitiva trasmissione orale della massora (cfr. Yeivin, *Introduction*, cit., p. 75).

<sup>157</sup> Cfr. D. Barthélemy, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Friburgo 1978 (OBO 21), p. 360.

<sup>158</sup> *Tiberias*, cit., pp. 46 ss.

<sup>159</sup> Ad esempio, in un frammento di manoscritto biblico recuperato in un archivio del canton Ticino, D. Barthélemy ha trovato una massora che rappresenta uno stato più primitivo della lista P 13 - H 14: cfr. *Materiali e documenti ticinesi. Serie I - Regesti Leventina fasc. XIV* (1978), pp. 669-677.

<sup>160</sup> Un modello per questo tipo di lavoro è ad esempio lo studio di C. McCarthy, *The Tiquene Soferim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*, Friburgo 1981 (OBO 36).

Tra i codici biblici in cui è più facile trovare liste appartenenti alla tradizione della 'okla, un posto di rilievo tocca al già menzionato Erfurt III (oggi Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz or. fol. 1213), a proposito del quale già P. de Lagarde osservava<sup>161</sup> la stretta parentela tra la sua massora e la 'okla. E' una Bibbia completa, scritta in Oriente non dopo il 1100 d.C., secondo Kahle<sup>162</sup>. Díaz-Esteban ebbe il manoscritto a disposizione per la sua edizione, ma lo utilizzò molto scarsamente, con l'intenzione di editarne a parte la massora con uno studio speciale<sup>163</sup>.

Accanto a Erfurt III, occorre menzionare però anche due codici del Pentateuco: il British Library Or. 4445, non datato, ma comunemente attribuito alla prima metà del X secolo<sup>164</sup>, e il Vat. ebr. 448, anch'esso assai antico<sup>165</sup>; e due Bibbie complete: il codice della Bibliothèque Nationale di Parigi, heb. 1-3, copiato nel 1286, di mano ashkenazita<sup>166</sup>; il codice della Staats- und Universitätsbibliothek di Amburgo 4-7, terminato nel 1303, al quale Frensdorff attribuiva un particolare valore perché corretto da R. Shimshon Naqdan<sup>167</sup>.

<sup>161</sup> Cfr. *Hebräische Handschriften in Erfurt*, Synmicta, Gottinga 1877, p. 138. Il fatto che J. H. Michaelis l'avesse utilizzato per la sua Bibbia del 1720 induce N. H. Snaith ad affermare, che la 'okla fu "then printed for the first time" (*Bible. Printed Editions. Hebrew*, EJ vol. IV, Gerusalemme 1972, col. 839).

<sup>162</sup> Cfr. *Masoreten des Westens*, vol. II, Stoccarda 1930 (BWANT 50), p. 55\*; invece L. Priejs parla di una possibile origine italiana: *Ueber Ben Naftali-Bibelhandschriften und ihre paläographischen Besonderheiten*, ZAW 69 (1957), pp. 172-173 e 182.

<sup>163</sup> Op. cit., p. XXV. L'edizione della massora di Erfurt III è ancora da venire, per quanto mi risulta. Díaz-Esteban tenne una comunicazione al convegno di Los Angeles del 1972 della International Organization for Masoretic Studies, di cui si può leggere un brevissimo sunto negli atti (*The Massorah of Erfurt III*, Proceedings and Papers of the 1972 and 1973 of I.O.M.S., ed. H.M. Orlinsky, Missoula 1974 (Masoretic Studies 1), p. 131).

<sup>164</sup> Ginsburg apprezzava molto questo codice e ne collazionò regolarmente la massora per la sua grande compilazione (cfr. *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, cit., pp. 469 ss.). Or. 4445 è stato studiato da D. Lyons in una dissertazione dottorale presentata a Londra nel 1983 (*The Vocalization, Accentuation and Massorah of Codex Or. 4445 (Brit. Mus.) and Their Place in the Development of Tiberian Massorah*), purtroppo non pubblicata. Vedi del medesimo: *The Collative Tiberian Masorah: A Preliminary Study*, Proceedings and Papers, cit., pp. 55-66.

<sup>165</sup> A. Díez-Macho afferma come più probabile il secolo XI, e dice sicura la sua provenienza orientale (*Un importante manuscrito targúmico en la Biblioteca Vaticana*, Homenaje a Millás-Vallicrosa, vol. I, Barcellona 1954, pp. 376-377). La data del 1252, riportata dal catalogo Assemani, è desunta da una annotazione probabilmente falsa (cfr. E. Tisserant, *Specimina*, cit., p. XV).

<sup>166</sup> E' entrato nella Bibliothèque Royale dopo la Rivoluzione Francese, provenendo dal collegio dei gesuiti di Colonia. Il copista è Yizhaq ben Ya'aqov, mentre la massora è stata scritta da Qalonymos. Nonostante la data relativamente recente della copia, la massora è di notevole antichità e valore (contiene anche elementi babilonesi).

<sup>167</sup> *Ochlah*, cit., p. XIV. R. Shimshon è citato frequentemente nelle glosse marginali del codice Erfurt I: cfr. A. Kall, *Dissertatio philologico-critica de codicibus manuscriptis biblico-hebraicis, maxime Erfurtensibus*, Halle 1706, p. 35. Nelle appendici di H sono

Dobbiamo infine porre in rilievo il fatto che una cosa sono le massore riportate nei margini, un'altra le lezioni dei manoscritti stessi. Le tradizioni di colui che scriveva il testo consonantico e di colui che lo muniva di massora sono infatti due tradizioni distinte<sup>168</sup>. Esse concorrono ambedue a formare quello che in critica testuale dell'Antico Testamento si ha consuetudine di chiamare testo massoretico. E' opportuno tenerne conto, così come del fatto che la massora non è mai riuscita ad essere un insieme totalmente unificato e coerente di dati, e della necessità quindi di esercitare una costante attenzione critica nell'uso delle sue informazioni.

---

copiati frammenti del suo חבור הקטנים, conservato a Lipsia (cfr. N. Porges, *Die hebräische Handschriften der Leipziger Universitätsbibliothek*, ZHB 11 (1907), pp. 55-59) e a Parma (cfr. G. B. de Rossi, *Manuscripti codices hebraici bibliothecae J. B. de Rossi*, Parma 1803, n° 389,2).

<sup>168</sup> Ha ragione Díaz-Esteban a sottolineare questo fatto (op. cit., pp. XI-XII).

## TAVOLA DELLE LISTE COMUNI

### 2 H / P / II FIRK 1554

Per 2H ho rispettato la numerazione del manoscritto ; per P seguo quella di Frensdorff ; per II Firk 1554, che non numera le liste, indico il foglio secondo la numerazione di Díaz-Esteban (Riguardo alla quale occorre tenere presente che si applica a fogli sparsi, non in successione).

| 2 H     | P       | II Firk 1554 |
|---------|---------|--------------|
| 1-12    | —       |              |
| 13-15   | —       | f. 5         |
| 16-25   | —       |              |
| 26-29   | —       | f. 6         |
| 30-67   | —       |              |
| 68-90   | —       | ff. 13-14    |
| 91      | 346     |              |
| 92      | 344     |              |
| 93-94   | —       |              |
| 95      | 171     |              |
| 96      | 172     |              |
| 97      | 173     |              |
| 98-99   | —       |              |
| 100-108 | —       | f. 15        |
| 109     | 90      | f. 15        |
| 110     | 269     | f. 15        |
| 111     | 270     | f. 16        |
| 112     | 271     | f. 16        |
| 113     | 272-273 | f. 16        |
| 114     | 274     |              |
| 115     | 275     |              |
| 116     | 276     |              |
| 117     | —       | f. 17        |
| 118     | 291-2   | f. 17        |
| 119     | 289     | f. 17        |
| 120     | 290     | f. 17        |
| 121     | 219     | f. 17        |
| 122     | 220     | f. 17        |
| 123-124 | 293     | f. 17        |

| <b>2 H</b> | <b>P</b> | <b>II Firk 1554</b> |
|------------|----------|---------------------|
| 125        | —        | f. 17               |
| 126        | —        | f. 18               |
| 127-128    | 294      | f. 18               |
| 129-130    | 295      | f. 18               |
| 131        | 234      | f. 18               |
| 132        | 232-233  | f. 18               |
| 133        | 203-204  | f. 18               |
| 134        | —        |                     |
| 135        | 244      | f. 18               |
| 136        | 245      | f. 18               |
| 137        | 246      | f. 18               |
| 138        | 247      |                     |
| 139        | 323-321  |                     |
| 140-142    | —        |                     |
| 143        | 206      |                     |
| 144        | 205      |                     |
| 145-146    | —        |                     |
| 147        | 211      |                     |
| 148        | 212      |                     |
| 149        | 213      |                     |
| 150        | 195      |                     |
| 151        | 196      |                     |
| 152        | 198      |                     |
| 153        | 199      |                     |
| 154        | 200      |                     |
| 155        | 201      |                     |
| 156-159    | —        |                     |
| 160        | 79       |                     |
| 161-162    | —        |                     |
| 163        | 214      |                     |
| 164-226    | —        |                     |
| 227        | 369      |                     |
| 228-326    | —        |                     |
| 327        | 191      |                     |
| 328-343    | —        |                     |

## Articulation in the Greek Psalms: THE EVIDENCE OF PAPYRUS BODMER XXIV

A. PIETERSMA  
Toronto

In two brief but characteristically incisive articles Professor Barthélemy has focused his attention on a recently discovered manuscript of the Greek Psalms, which in importance ranks with the Chester Beatty Biblical Papyri for other books of the Septuagint and the New Testament. I refer here to Papyrus Bodmer XXIV, Rahlfs 2110, which contains approximately two thirds of the Greek Psalter.<sup>1</sup>

In the earlier article "Le Psautier Grec et le Papyrus XXIV,"<sup>2</sup> Barthélemy, on the authority of C. H. Roberts, suggests a II AD rather than III/IV AD date (as assigned by its editor) and proposes a number of desiderata for Psalter research, among them an analysis of Rahlfs' Upper-Egyptian text, of which the new papyrus is now its foremost representative. Such an analysis, according to Barthélemy, would constitute a major step toward recovering the pristine text of the Greek Psalter behind the popular Constantinopolitan text which from the fourth century onward eclipsed all others.

His second article, "Le Papyrus Bodmer 24 jugé par Origène,"<sup>3</sup> furnishes evidence (some of it additional to Rahlfs) that Origen was acquainted with the Upper-Egyptian text and, more particularly, knew a reading now attested uniquely by the Bodmer papyrus. He then goes on to argue that, in fact, the

---

<sup>1</sup> R. Kasser and M. Testuz, *Papyrus Bodmer XXIV*. Cologny-Geneva, 1967. For corrections to this edition see my "The Edited Text of P. Bodmer XXIV," *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 17 (1980), 67-79. The papyrus comprises Ps 17:45-118:44 with lacunae of varying sizes.

<sup>2</sup> *Revue de Théologie et de Philosophie* 3rd series 19 (1969), 106-10.

<sup>3</sup> *Wort, Lied und Gottesspruch* 1. Festschrift for Joseph Ziegler. Ed. Josef Schreiner. Würzburg, 1972, 11-19.



reading in question, known to but rejected by Origen, constitutes the OG text: In Ps 18:11, for Rahlfs' ἐπιθυμήτω the Bodmer papyrus reads τὰ ἐπιθυμήματα, with partial support from Bohairic Sahidic and 2035. But since the Hebrew text has וַתִּחְמַדְתָּ, an arthrous niph'al participle of חָמַד, and since the common text can be readily explained as a contextual adjustment, the reading of 2110 must be original.

In a recent article for the Hanhart Festschrift<sup>4</sup> I took a first step in the analysis of the Upper-Egyptian text which Professor Barthélemy proposed in his first article but which to date has not been undertaken in earnest. My initial study aimed to demonstrate that the Bodmer papyrus, uniquely as well as in company with other witnesses, has on many occasions preserved for us the original text of the Greek Psalter, which differs from the text of Rahlfs. Barthélemy's second article has provided the stimulus for the present study, namely, the problem of articulation in the Greek Psalms in the light of the Bodmer papyrus. The thesis we will attempt to prove is that the Old Greek text of Psalms in its use of the definite article reflected the Hebrew more closely than appears from the text of Rahlfs.<sup>5</sup>

At the outset a word of caution is perhaps in order. When one investigates the question of articulation in the Greek Psalms, one needs to bear in mind not only differences between Hebrew usage on the one hand and Greek on the other, but also allow for variations between standard practice in Greek prose versus that in poetic literature. Within the Greek biblical corpus, one may usefully contrast, for example, the books of the Pentateuch with Job and Proverbs, but also an original Greek composition such as Wisdom of Solomon. In what follows, however, we will restrict ourselves as much as possible to the existence *per se* of linguistic patterns rather than indulge in trying to pinpoint the reason for their existence.

We begin our investigation with a single example illustrating the translator's general approach to articulation.<sup>6</sup> Taking the Hebrew text as the point of departure, we will group the various uses under four headings: 1. free forms, i.e. forms which can show the presence of the article in a consonantal text, 2. indeterminate forms, i.e. free forms with inseparable prepositions, which, therefore, do not show the presence of an article in a consonantal text, 3. disagreements between Rahlfs' text and the Hebrew, all of which by definition belong to group 1., namely, free forms which can show articulation, 4. bound forms, suffixed or within a bound phrase, which are not articulated in Hebrew.

<sup>4</sup> Ra 2110 (P. Bodmer XXIV) and the Text of the Greek Psalter." *Studien zur Septuaginta -- Robert Hanhart zu Ehren.* (MSU 20.) Göttingen, 1990, 262-86.

<sup>5</sup> Cf. J. W. Wevers, "Evidence of the Text of the John H. Scheide Papyri for the Translation of the Status Constructus in Ezekiel," *JBL* 70 (1951), 211-16.

<sup>6</sup> Psalms will be numbered according to the Septuagint with the Hebrew equivalent added in parentheses when appropriate.

Our example is  $\xi\theta\nu\sigma$ <sup>7</sup> which normally translates Hebrew  $\text{נִי}$  but also  $\text{עַם}$  and  $\text{לֵאמֹר}$  on occasion. The breakdown is as follows:

|                   |    |
|-------------------|----|
| Total number:     | 72 |
| 1. Free forms:    | 39 |
| 2. Indeterminate: | 17 |
| 3. Disagreements: | 15 |
| 4. Bound forms:   | 1  |

Of the free forms 10 are arthrous in MT and all of these are arthrous in Greek as well. 29 of the anarthrous free forms are also anarthrous in Greek. In the indeterminate category we have 17, all of which are arthrous in Greek, with the exception of  $\acute{\epsilon}\nu$   $\xi\theta\nu\epsilon\sigma\iota\nu$  in 17(18):50 and 56(57):10.<sup>8</sup> Both of these are uncontested. We note in passing that all 17 are pointed arthrous in MT, suggesting that the Masoretic reading tradition is an ancient one. Ps 105(106):5 gives us the only bound (suffixed) form, which is translated into Greek by an arthrous substantive plus possessive pronoun. We now turn to the instances of disagreement between MT and Rahlfs.

Of the 15 cases in question 9 are with  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ , suggesting that the presence of the latter normally triggered articulation with or without explicit warrant in the Hebrew. One should compare 58(59):6, 81(82):8, both of which are arthrous in the Hebrew, with 9:18, 46(47):2, 48(49):2, 58(59):9, 71(72):11, 85(86):9, 112(113):4, 116(117):1, 117(118):10, all of which are anarthrous in the Hebrew. The only exception to this pattern is  $\acute{\epsilon}\nu$   $\pi\acute{\alpha}\delta\iota\nu$   $\xi\theta\nu\epsilon\sigma\iota\nu$  of 66(67):3, to be contrasted with  $\acute{\epsilon}\nu$   $\pi\acute{\alpha}\delta\iota\nu$   $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\xi\theta\nu\epsilon\sigma\iota\nu$  of 81(82):8. It should be stressed, however, that both of these exactly reflect MT. Understandably, 2110 adds  $\tau\omicron\iota\varsigma$  in 66:3 but it seems unlikely that this is original. In 21(22):28 and 95(96):7  $\text{נִים}$   $\text{כֹּל-מִשְׁפַּחַת עַמִּים}$  and  $\text{מִשְׁפַּחַת עַמִּים}$  respectively are translated by  $\pi\acute{\alpha}\delta\alpha\iota$   $\alpha\iota$   $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\iota\alpha\lambda$   $\tau\acute{\omega}\nu$   $\xi\theta\nu\acute{\omega}\nu$  and  $\alpha\iota$   $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\iota\alpha\lambda$   $\tau\acute{\omega}\nu$   $\xi\theta\nu\acute{\omega}\nu$ , and in 46(47):9  $\acute{\epsilon}\pi\iota$   $\tau\acute{\alpha}$   $\xi\theta\nu\eta$  (cf. 65:7 where the same phrase represents  $\text{בְּנֵי נִים}$ <sup>9</sup>) renders  $\text{עַל-נִים}$ . Before we look at the three remaining cases, all of which are contested by 2110, let us summarize our findings. First, all articles in the Hebrew are reproduced in the Greek. Second, at the rate of approximately 2 to 1 the translator leaves anarthrous Hebrew nouns anarthrous in the Greek. Third, when he does add articles he does so almost totally in definable contexts. All three facts need to be borne in mind when we assess the three instances in question. In two 2110 lacks an article present in Rahlfs, and in one case it supports one against Rahlfs.

<sup>7</sup> Since the question of original text is often at issue, no difference in accentuation is made between lemma and variant, contrary to standard practice in the Göttingen Septuagint.

<sup>8</sup> In 21(22):29 the preposition in  $\text{בְּ מִסְלַל}$  is, as elsewhere in Pss, represented by a Greek article (58:14, 65:7, 88:10).

<sup>9</sup> According to Kasser's edition 2110 omits  $\tau\acute{\alpha}$  in 65:7 but the reconstruction is very uncertain.

We take the last named first.

78(79):6 (ἐπὶ) ἔθνη (τὰ μὴ γινώσκοντά σε)] pr τὰ 2110 2149 R L'  
55 = MT

The support for the variant is clearly impressive both in terms of number of witnesses and the age of some of them. Especially noteworthy is 2149 a fourth century Chester Beatty papyrus which is not a member of UE and therefore can be relied upon to give evidence independent from 2110.<sup>10</sup> In accordance with the translator's established practice, we would expect ἔθνη to have been rendered by τὰ ἔθνη—unless, of course, we posit that his *Vorlage* was at variance with MT. Such a conclusion becomes improbable, however, in view of the likelihood that a rather infelicitous phrase like ἐπὶ τὰ ἔθνη τὰ, reflecting a fairly literal translation of עַל-הָעַמִּים אֵשֶׁר would undergo change in transmission. Moreover, the parallel phrase in 62, ἐπὶ βασιλείας αἱ which, however, reflects an anarthrous Hebrew noun, would probably exert additional influence. Consequently, the text of OG is clearly what 2110 has. Now the two omissions:

64(65):8 (παραχθήσονται) τὰ (ἔθνη)] om 2110 = MT

101(102):16 (φοβηθήσονται) τὰ (ἔθνη)] om 2110 = MT

The fact that 2110 stands all alone in these verses naturally gives one reason for caution. But we should consider the following: 1. nowhere else in Psalms did the translator articulate ἔθνη as grammatical subject (except with πάντα) and 2. in both verses the parallels to ἔθνη are arthrous. As a result, it is well-nigh certain that 2110 has uniquely preserved the text of OG.

From what we have seen in this introductory example, a number of points are clear. First, when the translator found an article in his Hebrew text, he was careful to reproduce it. That this is so might not only be expected *a priori*, given the rather literal translation of the Psalms, but it is also amply borne out by further research. Second, the translator often left anarthrous Hebrew substantives without article in the Greek. Third, on many occasions the translator apparently introduced articles which have no explicit basis in the Hebrew. For the text-critic the question then becomes, How many of these were contributed by the translator himself and how many found their way into the text during the process of transmission in a Greek speaking environment? Naturally, when all witnesses agree, he has no realistic option but to count them as original, no matter how suspicious he may be. But when witnesses diverge, the question cannot be avoided.

The remaining evidence from 2110 we will discuss under a number of grammatical headings. I have counted a total of 91 agreements between 2110 and MT against Rahlfs; 83 are omissions and eight additions. A few of these were already discussed in the Hanhart volume and will be included here without discussion. With proper nouns I argued for a subtraction in 93:7 (τοῦ Ιακωβ) and two additions in 105:16 (τὸν Μωσῆν, τὸν Ααρων). With infinitives,

<sup>10</sup> See my *Two Manuscripts of the Greek Psalter in the Chester Beatty Library Dublin*. *Analecta Biblica* 77. Rome, 1978. The list on pages 6-15 of this volume should be consulted for all early witnesses to Psalms not included in Rahlfs.

additions were proposed in 32:19 (τοῦ ῥύσασθαι) and 49:4 (τοῦ διακρίναι). On the basis of the same argumentation, involving Hebrew  $\text{ל}$ , we should now include subtractions for 64:10 (πλουτίσαι), 76:10 (οἰκτιρῆσαι) and 108:16 (ποιῆσαι). For κύριος we argued that the absence of the article in 2110 for 18:8, 24:15, 26:4 and 36:20 is demonstrably OG. To be added to this number are the following:

67:17 ὁ (κύριος κατασκηνώσει)] om 2110 = MT

92:1 ὁ (κύριος ἐβασίλευσεν)] om 2110<sup>vid</sup> B = MT

109:1 (εἶπεν) ὁ (κύριος)] om 2110 2068 R Barn. 12:10 Mt. 22:44par = MT

114:6 (φυλάσσω τὰ νήπια) ὁ (κύριος)] om 2110 = MT

117:18 (ἐπαίδευσέν με) ὁ (κύριος)] om 2110 S = MT

117:24 (ἐποίησεν) ὁ (κύριος)] om 2110 S = MT

At first glance the claim that in all six cases 2110 has preserved OG seems rather exaggerated. However, when one studies how the translator treated κύριος as subject of a finite verb (which it is in five of our verses), one finds ample support for such a claim. The picture looks as follows:

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| Total number counted: | 129 |
| 1. Unarticulated:     | 105 |
| a. Uncontested:       | 94  |
| b. Contested:         | 11  |
| 2. Articulated:       | 23  |
| a. Uncontested:       | 12  |
| b. Contested:         | 11  |

For κύριος in nominal clauses (see 114:6 above) the statistics are similar:

|                       |    |
|-----------------------|----|
| Total number counted: | 59 |
| 1. Unarticulated:     | 47 |
| a. Uncontested:       | 42 |
| b. Contested:         | 5  |
| 2. Articulated:       | 12 |
| a. Uncontested:       | 10 |
| b. Contested:         | 2  |

In both cases it is patently obvious that, according to our present evidence, the translator at the rate of approximately 5 to 1 left κύριος anarthrous. Equally clear is that in the process of transmission articles were frequently added. The combination of these two factors inevitably makes one wonder whether the text of the Psalter, when it left the translator's hands, did not perhaps feature an even higher proportion of anarthrous instances than is now in evidence. In any case, there is good reason to believe that, in the six cases we have cited, 2110 has preserved the OG text. Probably to be added as well are 67:27 and 102:20 in both of which 2110 lacks an article before κύριον as direct object of a finite verb. Neither article has a basis in MT, and in 67:27, 2110 receives widespread

support. Though the statistics based on Rahlfs' text are approximately 2 to 1 in favour of articulation, in addition to the general trend toward articulation already noted, another important factor must be borne in mind: wherever אֲדֹנָי occurred (25x), it was translated by arthrous κύριος, and since 25 constitute the majority of instances in which κύριος functions as direct object, the Old Greek text already featured more arthrous than anarthrous cases. In light of this, it was virtually assured that, in transmission, κύριος as direct object would be supplied with an article, where it did not already have one in the OG text.

In sum, for κύριος one can indeed formulate the following rule: articles without basis in the Hebrew and contested in the Greek are in principle secondary.

## 1. VOCATIVE:

Only a single example presents itself here — and one in which 2110 will turn out to be secondary.

61(62):6 ἢ (ψυχὴ μου)] om 2110 B = MT

Since on the question of articulation the shorter text is often the *lectio preferenda*, we might be tempted to argue the same here. One soon discovers, however, that, in spite of standard Greek usage, the translator's approach to articulation of vocatives (in a functional sense) mirrors his approach to articulation in general. To begin with, it may be noted that, with vocatives as with other items, Hebrew articles are but rarely left without equivalent in the Greek. We have found only four such instances: 56(57):9=107(108):3 where ψαλτήριον (תִּבְלָה) is brought into line with κιθάρα (כִּתָּר) and 113(114):5 where θάλασσα (הַיָּם) and Ιορδάνη (הַיַּרְדֵּן) are left anarthrous, the former possibly reflecting a *Vorlage* different from MT and the latter due to its being understood as a proper noun (no proper noun as vocative is ever arthrous in the Greek Psalter). A similar reason may account for ὁλκος Λευι of 134(135):20, even though MT has here a rare occurrence of an articulated proper noun (הַלֵּוִי). Whatever the precise reason for the absence of articles in the Greek of these verses, the failure to represent Hebrew articles is clearly a rare phenomenon. Even rarer with vocatives is the failure to represent Hebrew suffixes. The only example we have found is 54(55):14 where the rare Hebrew expression עֲמִי (BDB "man according to my valuation" hence "my equal") is rendered by ἀνθρώπε ἰσόψυχε ("soulmate"). Formally, though scarcely semantically, the 1 sg. suffix of MT lacks a Greek equivalent. According to Rahlfs' text, however, ψυχὴ of 41:6, 12, 42:5 should be added at this point, since in all three verses ψυχὴ represents Hebrew נַפְשִׁי. Rahlfs' choice in these verses brings us face to face with 61:6, the variant with which we began the present discussion, since its Hebrew text likewise reads נַפְשִׁי. In fact, this expression occurs a total of 11 times in Pss: 41(42):6, 12, 42(43):5, 61(62):6, 102(103):1, 2, 22, 103(104):1, 35, 114(116):7, 145(146):1, and in all but the first three Rahlfs accepted ἢ ψυχὴ μου as original. Consequently, if Rahlfs is correct in the first three, we must conclude either that the translator was inconsistent in his rendering of נַפְשִׁי or that his Hebrew text read עֲמִי. We will attempt to show that neither was the

case, and we begin by presenting the manuscript evidence in the three aberrant verses.

41:6 ψυχή 2013 2110<sup>vid</sup> Orig.] pr ἡ B, *anima* La<sup>G</sup>; ἡ ψυχή μου rell = MT  
 41:12 ψυχή B<sup>c</sup> 2013 2110] pr ἡ B\*, *anima* La<sup>G</sup>; ...χή 1219; ἡ ψυχή μου  
 rell = MT

42:5 ψυχή B' 2013 2110, *anima* La<sup>G</sup>] ἡ ψυχή μου rell = MT

Clearly, Rahlfs' choice has been significantly vindicated by 2110 in all three cases. That the reading is nonetheless unlikely as OG begins to emerge when, beyond noting the translator's other renderings of  $\Psi\Omega$  and his remarkable faithfulness in representing Hebrew articles and suffixes, we survey his way of translating Hebrew bound forms functioning as vocatives. In at least 100 cases Hebrew bound forms are translated by an arthrous nominal plus attributive genitive (usually a possessive pronoun). On some 20 occasions no articulation was evidently used, only nine of which involve a possessive pronoun: 18(19):15 (κύριε,) βοηθέ μου καὶ λυτρωτά μου, 49(50):7, 77(78):1, 80(81):9 λαός μου, 54(55):14 (ἄνθρωπε ἰσόψυχε,) ἡγεμών μου καὶ γνωστέ μου, 83(84):10 ὑπερασπιστά ἡμῶν, 102(103):21 (πάσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ,) λειτουργοὶ αὐτοῦ. Be it noted, however, that in all of these cases the Hebrew suffix is duly represented. Applied to 41:6, 12, 42:5 this means that one might possibly entertain ψυχή μου as original—but no witness reads this. Alternatively, one might posit a *Vorlage* with  $\Psi\Omega$ , but in that case ἡ ψυχή μου must be a hebraizing correction, since its distinctly un-Greek flavour would scarcely have arisen in the natural course of transmission. Moreover, this hebraizing correction would then have achieved almost universal sway. A far more likely scenario is that ἡ ψυχή μου is OG and that ψυχή is an accommodation to standard Greek usage, which, as is well known, eschews arthrous nominatives in direct address.

We can now return to where we started, namely, 61(62):6. Here too ἡ ψυχή μου is original and ψυχή μου of 2110 B an accommodation to Greek usage.

In all four instances, then, 41:6, 12, 42:5, and 61:6, 2110 turned out to be secondary rather than original, a useful reminder that, even though this manuscript, as we will see increasingly, is an extremely valuable witness to OG, its secondary elements are nonetheless many.

## 2. PREPOSITIONAL PHRASE:

We begin here with simplex phrases (containing head word plus attributive genitive) and then proceed to complex phrases (head word plus two genitives).

36(37):15 (εἰς) τὴν καρδίαν (αὐτῶν)] om τὴν L<sup>pau</sup> ZHe\*; sg. Bo Sa La  
 Ga Sy = MT; τὰς καρδίας L<sup>a</sup> 55; καρδίας 2110 L<sup>pau</sup> He<sup>c</sup>; pl. Uulg  
 77(78):18 (ἐν) ταῖς (καρδαῖς αὐτῶν)] om 2110 = MT

Two distinct issues present themselves in the verses above; one is the question of singular versus plural, the other that of articulation. We begin with the former and restrict our survey to καρδία in prepositional phrases. Of the eight instances with plural referent, five are given in Rahlfs as plural, 4:5, 27:3, 34:25,

45:3, 77:18, though in 34:25 and 45:3 the plural is contested. In the remaining three cases, 36:15, 44:6 and 73:8, the singular is uncontested. The consonantal text of MT nowhere demands a plural. One suspects that in transmitting the Greek text scribes would tend to introduce plurals in contexts with plural referents. If this is correct, the singular deserves preference as OG—unless a hebraizing correction can be adduced to explain it. Such may be the case in 45:3 where the reading of 1098 Ga (but see also La Aug) possibly points to Origen's activity. In 34:25 the singular is read by 2110<sup>vid</sup> L<sup>pau</sup>Th<sup>p</sup>He La and consequently merits close consideration as OG. But since it is assured in any case that the translator himself, as best we can tell, made use of both the singular and the plural, there is no compelling reason to deviate from Rahlfs on the question of number in the two instances under discussion.

On the matter of articulating *καρδία* in prepositional phrases, the translator was likewise not consistent, judging from our evidence at hand. We restrict ourselves here to instances of *καρδία* plus possessive pronoun. With *ἐλγ* articulation is uniformly avoided: 9:2, 85:12, 110:1, 118:10, 34, 58, 69, 145, 137:1. In the absence of an adjectival modifier, *καρδία* is 12 times anarthrous: 9:27, 32, 34, 12:3, 13:1, 14:2, 34:25, 36:31, 44:6, 45:3, 52:2, 65:18, though an article was sometimes slipped in secondarily. In 10 cases Rahlfs' text has an arthrous construction: 4:5, 8, 27:3, 36:15, 39:11, 73:8, 77:18, 83:6, 93:19, 118:11. In the light of our evidence there can be little doubt that the shorter text is the *lectio preferenda* as the reading of OG. With arthrous parallels in both 36:15 and 77:18, it is perhaps not surprising that the OG text was modified in transmission.

50(51):13 (ἀπὸ) τοῦ (προσώπου σου)] om 2110 2013 = MT

On 30 occasions the translator employs ἀπὸ προσώπου plus attributive genitive and for 28 of these προσώπου is anarthrous. The exception is 138:7<sup>2</sup> where ἀπὸ τοῦ προσώπου σου parallels ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου of 7<sup>1</sup>. Since no variants are available we must assume that the symmetry of this verse goes back to the translator himself. Consequently, it is not impossible that in 50:13 we have a similar deviation from his standard rendering. But it is difficult to see how ἀπ' ἐμοῦ, the parallel to our phrase in 13<sup>2</sup>, could have exerted any influence in 13<sup>1</sup> toward articulation, thus creating the kind of original symmetry we have in 138:7, though the presence of τὸ πνεῦμα τὸ ἀγιόν σου could well have reminded later scribes of 138:7.

76(77):16 (ἐν) τῷ (βραχίονι σου)] om 2110; בְּרִיד MT

Evidently, the Hebrew *Vorlage* differed from MT at this point. No direct parallels (ἐν βραχίονι plus possessive pron.) to the reading of 2110 exist. The closest approximation is ἐν τῷ βραχίονι ᾧ σου of 88:11 where, however, τῷ is supported by all witnesses. Nevertheless, indirect parallels, that is to say, prepositional phrases structurally identical to the one in question (prep.+head-word+poss. pron.) are not difficult to find throughout the Psalter.<sup>11</sup> Beginning with ἐν ὀργῇ αὐτοῦ of 2:5 I have counted no fewer than 77 of

<sup>11</sup> Cf. the preceding entry.

these: 2:5, 4:8, 5:8, 6:7, 7:4, 7, 17(2x), 9:4, 26, 27, 32, 34, 35, 12:3, 13:1, 14:2, 3, 15:4, 8, 16:2, 17:9(2x), 16, 18, 49, 18:6, 20:10, 25:1, 11, 26:6, 27:7, 30:6, 33:16, 34:2, 13, 25, 36:31, 38:2, 4, 43:18, 44:3, 10, 45:6, 49:16, 21, 52:2, 56:7, 58:5, 65:18, 67:2, 22, 68:2, 70:17, 75:7, 77:55, 87:16, 88:15, 24, 89:4, 90:7, 95:9, 100:3, 103:7, 11, 108:6, 109:1, 5, 117:23, 128:1, 2, 134:7, 137:3, 138:4, 140:10, 145:2, 149:4.<sup>12</sup>

Clearly, the reading of 2110 in all four instances we have cited under the present heading reflects a well-attested, though minority, phenomenon in the Greek Psalter. When we then apply to these the principle *lectio brevior preferenda est*, which duly recognizes that articulation tended to be added in the transmissional process, our conclusion becomes inescapable: 2110 has preserved the text of OG. We now turn to complex prepositional phrases.

20(21):10 (εἰς καιρὸν) τοῦ (προσώπου σου)] om 2110 = MT

21(22):10 (ἀπὸ μαστῶν) τῆς (μητρός μου)] om 2110<sup>vid</sup> U-1221 = MT

35(36):9 (ἀπὸ πλοῦτος) τοῦ (οἴκου σου)] om 2110 2013 L Tht<sup>P</sup> A' = MT

65(66):3 (ἐν τῷ πλήθει) τῆς (δυνάμεως σου)] om 2110 = MT

Structurally the four phrases represent a grammatical pattern which is readily documented elsewhere in the Psalms, namely, an anarthrous attributive genitive plus possessive pronoun. We begin with 20:10 which, however, provides at first glance the least convincing demonstration, since in four of the direct parallels (with προσώπου as attributive genitive) προσώπου is articulated: 30:21 (ἐν ἀποκρύφῳ τοῦ προσώπου σου), 54:22 (ἀπὸ ὀργῆς τοῦ προσώπου αὐτοῦ), 79:17 (ἀπὸ ἐπιτιμήσεως τοῦ προσώπου σου), 89:8 (εἰς φωτισμὸν τοῦ προσώπου σου); and in 88:16 (ἐν τῷ φωτὶ τοῦ προσώπου σου) both nouns are articulated in all witnesses. On the other hand, it is not without interest that in 54:22 (where 2110 is not extant) 2013, a fourth century congener of 2110, lacks the article. For the phrase in 21:10 we have three direct parallels: 21:11 and 70:6 (ἐκ κοιλάδος μητρός μου), and 138:13 (ἐκ γαστρὸς μητρός μου). (Ms R articulates μητρός in both 70:6 and 138:13.) All three, it will be noticed, have an anarthrous attributive genitive, exactly as we find in the variant reading to 21:10. As a direct parallel to the variant in 35:9 we can cite 131:3 (εἰς σκῆνωμα οἴκου μου) and compare further 115:10 (ἐν αὐλαῖς οἴκου κυρίου) as well as 133:1 and 134:2 (ἐν αὐλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν). Our fourth example illustrates what we already saw in 88:16, namely, an arthrous head word, supported along with all other witnesses by 2110. The text of 65:3 is virtually identical to 32:17 (ἐν δὲ πλήθει δυνάμεως αὐτοῦ) where, however, both nouns are anarthrous (but supplied with articles in U though not in 2110). A further direct parallel is provided by 150:1 (ἐν στερεώματι δυνάμεως αὐτοῦ) where again some witnesses add articulation, namely, 2058 for the first noun and L<sup>pau</sup> for the second.

<sup>12</sup> This list and similar ones in what follows are illustrative and not necessarily exhaustive.



Though the evidence we have presented does not create a uniform picture, the point to be reiterated is that the readings of 2110 in 20:10, 21:10, 35:9 and 65:3 are precisely of the kind we find scattered throughout the Psalter but which tended to be altered in the process of transmission. In other words, the usage of 2110 in these instances is firmly rooted in the text of OG and for that reason, as in the case of the simplex phrases, merits preference as the original reading. We provide here again a sampling of the grammatical phenomenon in question: 4:8, 17:16, 19, 19:6, 21:11, 26:5, 30:16, 32:16, 34:10, 40:3, 4, 48:20, 58:17, 76:3, 77:54, 79:18, 80:4, 84:4, 85:7, 93:22, 100:2, 101:24, 25, 106:30, 109:5, 112:8, 118:54, 131:3(2x), 137:7, 147:6, 150:1.

That anarthrous phrases of the kind we have discussed here can be paralleled from non-biblical Greek<sup>13</sup> may shift the focus somewhat away from Hebrew interference as being the sole cause. It does not, however, undermine the argument that where they are attested in some witnesses they are likely original.

### 3. DIRECT OBJECT:

Several readings attested by 2110, which fall in this grammatical category, attract our attention.

21(22):14 (ἤνοιξαν . . . ) τὸ (στόμα αὐτῶν)] om 2110 U = MT

34(35):21 (ἐπλάτυναν ἐπ' ἐμέ) τὸ (στόμα αὐτῶν)] om 2110<sup>14</sup> = MT

106(107):42 (ἐμφράξει) τὸ (στόμα αὐτῆς)] om 2110 A' He = MT

Though no direct parallel can be cited from Rahlfs' text, it is of interest that in 37:14 (οὐκ ἀνοίγων τὸ στόμα αὐτοῦ) the article is absent from 2013, though present in 2110, and in 68:16 (συσχέτω . . . τὸ στόμα αὐτοῦ) B omits it, while 2110, again, supports it. It is not improbable, therefore, that in all of these instances, and not just in 21:14, 34:21 and 106:42, the shorter text should be reckoned as OG.

24(25):10 (τοῖς ἐκζητοῦσιν) τὴν (διαθήκην αὐτοῦ)] om 2110 = MT

As direct parallels we may cite here 104:8 (ἐμνήσθη . . . διαθήκης αὐτοῦ), 110:5 (μνησθήσεται . . . διαθήκης αὐτοῦ) and 110:9 (ἐνετείλατο . . . διαθήκην αὐτοῦ). At first glance one may wonder whether lack of articulation was somehow occasioned by what intervenes between verb and object, but such a conclusion is not sustained by the general evidence in Psalms for the phenomenon in question.

36(37):12 (βρύξει . . . ) τοὺς (ὀδόντας αὐτοῦ)] om 2110 2013 2064 = MT

The support for the absence of τοὺς has clearly increased dramatically since Rahlfs made his edition. All three are early witnesses no later than the fourth century. The closest direct parallel to what the papyri read is 3:8 ὀδόντας ἀμαρτωλῶν συνέτριψας.

57(58):8 (ἐντενεῖ) τὸ (τόξον αὐτοῦ)] om 2110 = MT

<sup>13</sup> Cf. E. C. Maloney, *Semitic Interference In Marcan Syntax*. Chico, 1981, 110 (with reference to Blass-deBrunner-Funk §259).

<sup>14</sup> On what precedes τὸ in 2110 see "The Edited Text" 71.

Clearly, the article could readily be added or omitted through dittography or haplography. We have, however, a direct parallel to what 2110 reads in 36:14 (ἐνέτειναν τόξον αὐτῶν) where all witnesses, including 2110, testify to the absence of the article.

63(64):2 (εἰσάκουσον . . . ) τῆς (φωνῆς μου)] om 2110 L' 55 = MT

Several direct parallels can be cited: 17:7 (ἤκουσεν . . . φωνῆς μου), 17:14 and 45:7 (ἔδωκεν φωνὴν αὐτοῦ), 92:3 (ἐπήραν . . . φωνὰς αὐτῶν). In the first of these, which uses the same verb as the verse under discussion, U and R add an article.

77(78):43 (ἔθετο ἐν Αἰγύπτῳ) τὰ (σημεῖα αὐτοῦ)] om 2110 = MT

σημεῖον appears only 8 times in Psalms and no direct parallel can be adduced. Though an accidental omission in 2110 can not be excluded, not impossibly precipitated by preceding τω, an addition seems more likely, encouraged by τὰ τέρατα αὐτοῦ of 43<sup>2</sup> which is supported by all witnesses, including 2110.

Anarthrous direct objects plus possessive pronoun, instances of which we have noted above, occur throughout the Psalter. The following 35 instances will again illustrate that the construction under discussion is firmly rooted in the Greek Psalter: 16:13, 17:7, 14, 29, 35, 18:6, 21:17, 24:7, 9, 27:2, 33:14, 36:14, 24, 43:21, 48:8, 60:7, 8, 63:4, 64:3, 67:32, 72:6, 75:6, 88:26(2x), 92:3, 104:8, 108:25, 110:5, 9, 124:3, 137:7, 139:4, 143:5, 146:9, 147:6.

Two additional instances deserve discussion at this point.

93(94):9 (ὁ πλάσας) τὸν (ὀφθαλμὸν οὐ κατανοεῖ)] om 2110 55 = MT; ὀφθαλμοὺς B'

Since the reading of B' clearly supports the absence of the article, we now have a total of four witnesses that do so. No direct parallel can be cited since no other generic use of ὀφθαλμός in Psalms can be adduced. An anarthrous instance of a clearly definite use is 17:28: ὀφθαλμοὺς ὑπερηφάνων ταπεινώσεις. That τὸν was added in 93:9 seems more likely than that it was omitted, since Greek usage favours generic articles with concrete nouns.<sup>15</sup> The parallel in 9<sup>1</sup>, τὸ οὖς, which similarly reflects an anarthrous Hebrew substantive, is supported by all witnesses, including 2110, and therefore must be counted as OG. In any case, it may well have exerted an influence on ὀφθαλμὸν.

104(105):35 (πάντα) τὸν (χόρτον)] om 2110 L' A = MT

In Psalms the plural of πᾶς appears but rarely (9x) with an anarthrous substantive. The singular, however, due to its distributive sense, one meets more often in this construction. Rahlfs' text features 36 instances. On two occasions (115:2 πᾶς ἄνθρωπος and 150:6 πᾶσα πνοή) the translator had to ignore the Hebrew article in order to transmit the appropriate meaning. One could, of course, posit a *Vorlage* different from MT, but since the translator would have had little choice no matter what his Hebrew text read, such a

<sup>15</sup> Cf. H. W. Smyth, *Greek Grammar*. Revised by G. M. Messing. Cambridge MA, 1956, §1126.

conclusion seems out of place. With the addition of 2110 in our verse in support of πάντα χόρτον ("every blade of grass") instead of πάντα τὸν χόρτον ("all the grass"), the former deserves renewed attention as the reading of OG, especially since τὸν καρπὸν in 35<sup>2</sup> may easily have encouraged the introduction of τὸν in 35<sup>1</sup>, during the process of transmission. Moreover, though either reading makes sense, πάντα χόρτον is the *lectio difficilior*. Consequently, the latter is likely OG.

Additional possibilities are 61:5 τῇ (τιμῇ μου), 84:5 τὸν (θυμὸν σου) and 96:7 τοῖς (γλυπτοῖς).

#### 4. PREDICATE NOMINATIVE:

90(91):9 ἡ (ἐλπίς μου) om 2110 = MT

When one surveys the use of ἐλπίς in Psalms (translating five Hebrew lexemes), one finds confirmation for what we have already noted in our introductory example, namely, that articulation was often introduced by the translator against its formal attestation in the Hebrew text. Under free forms we find no arthrous instances at all and for anarthrous and indeterminate combined less than ten. The majority of cases in the Greek (13) represent bound constructions in the Hebrew. Of these, in Rahlfs' text, three are anarthrous: 13:6, 39:5, 93:22. The first two of these are predicate nominatives, as is the reading under discussion. (In 93:22 [εἰς βοηθὸν ἐλπίδος μου] ἐλπίς stands in a complex prepositional phrase of the kind we have discussed under 2. above.) Before we look at the larger picture of predicate nominatives in the Psalter, we should note that in 60(61):4, where the Hebrew has a free form with ה, the Greek text reads an anarthrous pred. nom.+possessive pronoun.<sup>16</sup> In a further three instances, 70:5, 90:9 and 141:6, Rahlfs has arthrous instances of ἐλπίς plus possessive pronoun, but some witnesses lack the article. Consequently, on the question at issue, namely, whether ἐλπίς plus poss. pronoun as pred. nom. is arthrous or anarthrous, Rahlfs' text is split evenly: 13:6, 39:5 and 60:4 are anarthrous; 70:5, 90:9, 141:6 are arthrous, though all three of the latter are contested.

13:6 ἐλπίς μου

70:5 ἡ ἐλπίς μου 2110] om 2042

39:5 ἐλπίς αὐτοῦ

90:9 ἡ ἐλπίς μου] om 2110

60:4 ἐλπίς μου

141:6 ἡ ἐλπίς μου] om L<sup>d</sup> 55

When one studies this type of pred. nom. in the Psalter as a whole, an interesting picture emerges. I have counted nearly a hundred instances of the ἐλπίς μου

<sup>16</sup> For the same phenomenon with words other than ἐλπίς cf. e.g. 45(46):2 and 61(62):9.

type versus less than 20 of the *ἡ ἐλπίς μου* type, six of which are contested<sup>17</sup>. Quite clearly, therefore, the standard pattern in Psalms is anarthrous nominal plus possessive. Equally clear is that in the process of transmission articles tended to be added. That this happened should not come as a surprise in light of common Greek practice to articulate predicate nominatives when determined by possessive pronouns. Accordingly, there is good reason to believe not only that in 90:9 2110 is the sole witness to the OG text but also that in the following additional instances OG was probably anarthrous: 44:12 *ὁ (κύριος σου)] om L'*, 70:5 *ἡ (ὑπομονή μου)] om 2042*, *ἡ (ἐλπίς μου)] om 2042*, 141:6 *ἡ (ἐλπίς μου)] om L<sup>d</sup> 55*.

We list here 95 instances of the construction under discussion: 2:7, 3:4(2x), 13:6, 15:2, 17:3(6x), 19, 21:11, 26:1(2x), 9, 27:7(2x), 29:11, 30:4(2x), 32:20, 34:3, 36:39, 39:5, 18(2x), 41:10, 42:2, 45:8, 12, 48:12(2x), 55:10, 58:10, 58:17, 18, 59:9, 60:4, 61:3(3x), 7(3x), 9, 62:8, 67:28, 69:6(2x), 70:3(2x), 73:12, 77:35(2x), 78:13, 88:27(2x), 90:2(2x), 99:3, 104:6(2x), 113:2(2x), 17(2x), 18(2x), 19(2x), 117:14(2x), 28(2x), 118:24, 57, 77, 92, 97, 99, 114(2x), 125, 143, 174, 120:5, 139:7, 141:6, 142:12, 143:2(5x).

## 5. SUBJECT:

A variety of readings in 2110 belongs to the category of grammatical subject, and for the sake of convenience we will discuss them in three groups, beginning with the type *ὁ οἶκος*, i.e. an arthrous nominal in Rahlfs, equivalent to an anarthrous free form in Hebrew.

45(46):4 (*ἐταράχθησαν*) *τὰ (ὄρη)] om 2110 = MT*

67(68):3 (*ἀπόλονται*) *οἱ (ἁμαρτωλοί)] om 2110 = MT*

67(68):9 (*γῆ ἐσεισθή, καὶ γὰρ*) *οἱ (οὐρανοὶ ἔσταξαν)] om 2110 = MT*

71(72):7 (*ἀνταναίρεθῇ*) *ἡ (σελήνῃ)] om 2110 = MT*

71(72):10 (*καὶ*) *αἱ (νῆσοι)] om 2110 R L' 1219 = MT*

76(77):18 (*φωνῇν ἔδωκαν*) *αἱ (νεφέλαι)] om 2110 = MT*

91(92):8 (*ἐν τῷ ἀνατεῖλαι*) *τοὺς (ἁμαρτωλοὺς)] om 2110 L' A = MT*

103(104):19 *ὁ (ἥλιος ἔγνω)] om 2110 = MT*

118(119):9 (*κατορθώσει*) *ὁ (νεώτερος)] om 2110 L' A' = MT*

As the Greek now stands in 45:4, we must conclude that *τὰ ὕδατα αὐτῶν* of 41 (reflecting a suffixed form in Hebrew) is original, since all witnesses support it. If this is correct, it would likely have exerted an influence on *ὄρη* in 42. Moreover, the presence of anarthrous *ὄρη* in v. 3 would further enhance the introduction of an anaphoric article in v. 4.

<sup>17</sup> Most of the 20 are with *θεός* which in Rahlfs' text is evenly split between *θεός μου* and *ὁ θεός μου* types. This is not surprising since *θεός* is rarely left anarthrous except in prepositional phrases (23:5, 30:2=70:3, 83:3, 85:8) or as attributive genitive (13:3, 18:1, 19:6, 8, 28:1, 35:2, 7, 88:7, 133:1=134:2). Even as vocative it is consistently arthrous. The pressure toward articulation would, therefore, have been considerable.

We take 67:3 and 91:8 together since they feature the same word. In Psalms, ἀμαρτωλοί occurs 15 times as grammatical subject, all of them anarthrous in MT. In nine of these, Rahlfs' text, like MT, is anarthrous (1:5, 36:34, 72:12, 93:3[2x], 103:35, 118:95, 110, 140:10), four of which (1:5, 36:34, 103:35, 140:10) are arthrous in some witnesses (including 2110 in 103:35). Six times Rahlfs' text has articulation (36:14, 20, 57:4, 67:3, 74:9, 91:8) but in the verses under discussion 2110, with extensive support in one of them, challenges Rahlfs' choice.<sup>18</sup>

The evidence we have delineated on ἀμαρτωλοί confirms a by now familiar story, namely, that the translator often left anarthrous Hebrew nominals without article in the Greek but also that he was not averse to introducing articulation in the Greek without any formal basis in the Hebrew. The trend in transmission was clearly to add rather than to subtract. In both verses under discussion, the introduction of articles with generic nouns represents well established usage.<sup>19</sup> Moreover, since the shorter text of 2110 finds parallels elsewhere in the Psalter, it should be counted as OG.

In the Hebrew of 67(68):9 neither noun in the line in question is arthrous, but if Rahlfs is correct OG articulated the second though not the first. Since such imbalance is not difficult to document in the Psalms, he may be correct. As an example with οὐρανός one might cite 72:9 ἔθεντο εἰς οὐρανὸν τὸ στόμα αὐτῶν καὶ ἡ γλῶσσα αὐτῶν διήλθεν ἐπὶ τῆς γῆς. One might, of course, point out that elsewhere in Psalms οὐρανοί (as subject) is arthrous even when the Hebrew equivalent is anarthrous (32:6, 49:6, 68:35, 88:6, 12, 95:11, 101:26)—but the same is true for γῆ, with the exception of our verse. On balance it is easier to account for the addition of οἱ than its secondary omission.

In 71:7 lack of articulation in 2110 with σελήνη may, of course, be a simple case of haplography, though dittography could equally well have been a factor in adding the article. On the semantic level, however, there was good reason to make the word arthrous, since the text speaks clearly of a definite entity. Elsewhere in Psalms σελήνη is arthrous in 135:9, following the Hebrew, but anarthrous in 8:4, 103:19 and 148:3, again in harmony with the Hebrew. On three occasions, including 71:7, we find articulation in the Greek where it is absent in the Hebrew. Thus, in 120:6 ἡ σελήνη parallels ὁ ἥλιος, the former anarthrous in MT, the latter arthrous. Since all Greek evidence supports articulation for both, ἡ is presumably original. In 71:5 all witnesses read πρὸ τῆς σελήνης for  $\text{מִלְּפָנֶיךָ}$ , parallel to  $\text{לִפְנֵי הַיָּרֵךְ}$  for  $\text{מִלְּפָנֶיךָ}$ <sup>20</sup> But if τῆς is original in v. 5, there is even more reason to doubt its originality in v. 7.

In our next verse, 76:18, we are not able to achieve the same level of certainty. The Hebrew consonantal text features no arthrous equivalents of

<sup>18</sup> For a direct structural parallel to 91:8 see 36:34 where 2013, however, added an article.

<sup>19</sup> See Smyth §1122 and Maloney p. 106.

<sup>20</sup> That  $\text{לִפְנֵי}$  rather than  $\text{מִלְּפָנֶיךָ}$  quantitatively represents  $\text{מִלְּפָנֶיךָ}$  is confirmed by 82(83):9, 93(94):16 and 100(101):6.

νεφέλη (or νέφος in 103:3) and no doubt as a direct result articulation in the Greek is more often absent than present. In fact, the proportion is ten to six, counting our verse. With inseparable preposition  $\epsilon$ , the Greek text articulates once (67:35), but fails to do so three times (77:14, 88:7, 146:8). The closest parallel to our verse is 17:13 where, however, MT reads a suffixed form (עביו) for αἱ νεφέλαι, though some witnesses, including the Hexapla, add αὐτοῦ. Two factors in 76:18 would tend to introduce the article, the first being articulation of the parallel phrase in 18<sup>2</sup>, τὰ βέλη σου, the second the evident definiteness of νεφέλαι. On the other hand, unless we posit that the scribe of 2110 committed an inexplicable mistake, an omission is difficult to account for.

In 71:10 haplography is again adequate explanation for 2110, though here its reading has widespread support. No leverage can be obtained from νῆσος elsewhere in Psalms, since it occurs only here and in 96:1 with πολλαί. Since in 71:10 both occurrences of βασιλεῖς, though definite, are nonetheless left anarthrous in conformity with the Hebrew, it would not seem unlikely that the translator left νῆσοι anarthrous as well. In support of his choice Rahlfs cites only B' 55.

The textual situation in 103:19 resembles that of 71:7 in several respects. To begin, the lack of article in 2110 could be a plain mistake due to preceding sigma. Semantically, however, here as well as in 71:7 there was good reason to supply articulation secondarily, since ἥλιος is clearly definite. Four times elsewhere (71:5, 103:22, 120:6, 135:8) ἥλιος is arthrous, accurately reflecting the Hebrew, and on four occasions (49:1, 73:16, 112:3, 148:3) it was left anarthrous, again in agreement with the Hebrew. Three times, including 103:19, the Greek articulates where the Hebrew does not. Thus in 57:9 we have εἶδον τὸν ἥλιον, a clearly definite use evidently so marked by the translator himself, and in 71:17 all witnesses read πρὸ τοῦ ἡλίου for  $\text{לפני הַשֶּׁמֶשׁ}$  (cf. πρὸ τῆς σελήνης in v. 5). In 103:19<sup>1</sup> the translator left σελήνην anarthrous and it now seems likely that he did the same for ἥλιος in 19<sup>2</sup>.

Our second group is of the  $\delta$  οἶκός μου type, i.e. an arthrous nominal plus possessive pronoun, equivalent in Rahlfs' text to a suffixed form in the Hebrew.

21(22):16 (καὶ) ἡ (γλῶσσά μου)] om 2110 = MT

61(62):8 (καὶ) ἡ (ἐλπὶς μου ἐπὶ τῷ θεῷ)] om 2110<sup>21</sup> = MT

67(68):35 ἡ (μεγαλοπρέπεια αὐτοῦ)] om 2110 = MT

71(72):9 (καὶ) οἱ (ἐχθροὶ αὐτοῦ)] om 2110 = MT

79(80):11 (καὶ) αἱ (ἀναδενδράδες αὐτῆς)] om 2110 = MT

83(84):6 (οὗ ἐστιν) ἡ (ἀντιλημψὶς αὐτοῦ)] om 2110 S L' A' = MT

88(89):9 (καὶ) ἡ (ἀλήθεια σου)] om 2110 = MT

104(105):38  $\delta$  (φόβος αὐτῶν)] om 2110 R = MT

Since in Egyptian papyri αἱ and η are often homophonous, five of the above readings in 2110 may be no more than mistakes due to haplography (but, again, dittography could have played a role in other witnesses). Interestingly,

<sup>21</sup> 2110 transposes the two phrases.

examples of the  $\delta$  οἴκος μου type are rare in the Psalter. In fact, I have found only  $\omega\tau\alpha$  αὐτοῦ in 33:16 as an exact structural parallel and  $\pi\acute{o}\delta\alpha\varsigma$  μου (subj. of infin.) of 37:17 as a less exact one. Nevertheless, once one casts the net a little wider to include genitives other than personal pronouns, the numbers increase. Thus for example in 33:16 along with  $\omega\tau\alpha$  αὐτοῦ we have  $\delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\omicron\iota$  κυρίου, and  $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$  κυρίου in the next verse. In fact this anarthrous construction in a clearly definite phrase can be found throughout the Psalter. We give a sample of references here: 25:10, 28:3ff., 33:22, 35:7, 12, 36:17, 30, 39, 44:13, 47:8, 62:12, 67:16, 28(3x), 71:10(2x), 76:19, 77:9, 98:4, 104:3, 20, 107:13, 108:2, 110:7, 10, 111:10, 113:17, 18, 117:2, 3, 15, 16(2x), 118:16, 121:4, 122:2(2x), 139:10, 140:2, 143:3, 144:19, 149:2.

Our third group under the present heading is comprised of only two instances, both of them additions to Rahlfs' text.

77(78):53 (τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν ἐκάλυψεν) θάλασσα 2149] pr ἡ  
2110 S<sup>c</sup>-1046 1219 = MT

Rahlfs' text has now found added support in a fourth century papyrus, 2149, and it is difficult not to regard it as original. To conclude otherwise would force one to account for the omission of the article from a patently definite use. But if Rahlfs is correct, it follows that the *Vorlage* probably differed from MT, as it apparently did in 32:7 (ὑδατα θαλάσσης - םי םי) and 113:5 (θάλασσα - םי). The addition of ἡ in 2110+ may be a hebraizing correction but is more convincingly ascribed to Greek usage.

103(104):21 σκύμνοι (ῥυθόμενοι)] pr οἱ 2110 = MT

Kasser incorrectly read αἱ.<sup>22</sup> Since the context calls for an indefinite use (even though the Hebrew has an article<sup>23</sup>), there is good reason to posit an omission during the transmissional process. The reverse is difficult to entertain, unless one resort to a hebraizing correction.

## 6. MISCELLANEOUS:

We conclude our discussion with an assortment of grammatical uses not covered above.

35(36):5 τῇ δὲ κακίᾳ] κακίᾳ δὲ 2110 R L' A; 57 MT

Although δὲ has no basis in MT, it must be counted as original since all witnesses support it. Anarthrous instances of generic uses occur in great plenty in Psalms and no useful purpose would be served by giving a list. Admittedly, the article could go back to the translator himself, but more probably it represents an addition. Interestingly, 2013 (a congener of 2110) reads τῇ κακίᾳ δὲ, suggesting perhaps that, in part, τῇ was due to preceding (αγα)θῇ. Whatever the cause, the shorter text should prevail.

Since 67:25 and 91:13 have an identical structure, we lump them together.

<sup>22</sup> Cf. "The Edited Text" 78

<sup>23</sup> Though traditional Hebrew Grammars link such articles to determination, see now on this question J. Barr, "Determination in Biblical Hebrew," *JSS* 34 (1989) 312ff.

67(68):25 (τοῦ βασιλέως) τοῦ (ἐν τῷ ἁγίῳ)] om 2110 = MT

91(92):13 (κέδρος) ἡ (ἐν τῷ Λιβάνῳ)] om 2110 Aug = MT

The article nominalizing an adverbial phrase, without basis in the Hebrew, can be paralleled from elsewhere in Psalms. One can cite, for example, 73:22 τῶν ὑπὸ ἄφρονος, which is supported by all witnesses. The important point to be made is, however, that items which limit grammatical options and hence bring about greater precision, though easily explained as intrusions, are difficult to account for as original elements that were subsequently eliminated. From such a perspective 2110 is best regarded as having preserved OG.

57(58):9 (κηρὸς) ὁ (τακεῖς)] om 2110 R L' = MT

Rahlfs cites B' 55 in support of his text, but with the added witness of 2110 it now seems more likely that the shorter text is original and that ὁ is a stylistic intrusion.

77(78):68 (τὸ ὄρος) τὸ (Σιων)] om 2110 S R L<sup>pau</sup> 55; צִיּוֹן מִט MT

Since in 50:20, 131:13 and 136:1 Σιων is marked as feminine, τὸ must introduce a genitive here. The phrase צִיּוֹן appears five times in Psalms, and three times ὄρος (as well as Σιων in all five) is anarthrous: 47:3, 73:2, 124:1. In the second of these, 73:2, it is anarthrous despite the presence of demonstrative τοῦτο (ὄρος Σιων τοῦτο). In 47:12 Rahlfs reads τὸ ὄρος Σιων but L', which omits τὸ, has almost certainly preserved OG.<sup>24</sup> In our verse OG read τὸ (ὄρος) to represent Hebrew מִט, and there is little doubt that the first τὸ encouraged a second one.

94(95):1 (ἀλαλάξωμεν τῷ θεῷ) τῷ (σωτήρι ἡμῶν)] om 2110 = MT

At first glance it seems highly questionable that 2110 has uniquely preserved OG. Yet this becomes more likely in light of the following considerations. First, in 23:5 we have the similar phrase παρὰ θεοῦ σωτήρος αὐτοῦ. Second, whereas in 23(24):5 מִן was rendered by a preposition, in 94(95):1 Hebrew ל predictably produced an article,<sup>25</sup> hence giving rise to the rather unbalanced τῷ θεῷ σωτήρι ἡμῶν—on the assumption that 2110 equals OG. That tradition would introduce a second article is scarcely surprising. Alternatively, the scribe of 2110 mistakenly omitted τω between θω and σω.

96(97):9 (κύριος) ὁ (ὑψιστος)] om 2110 S L' A' = MT

Rahlfs cites only B R in support of his text. Twice elsewhere in Psalms is ὑψιστος (= עֲלִיּוֹן) used with κύριος, namely, 7:18 κυρίου τοῦ ὑψίστου and 46:3 κύριος ὑψιστος. When one notes in addition that, both alone and with θεός, ὑψιστος is regularly (14x) articulated in Psalms,<sup>26</sup> it becomes likely that the article in our verse was originally absent but was later added under influence of other passages. Original articulation in the presence of ὁ θεός is, of course, what one would expect.

<sup>24</sup> Note inter alia preceding (ἐφραὶμ) and the arthrous parallel in 12<sup>2</sup>.

<sup>25</sup> Even apart from ל θεός would likely have been articulated. See note 17 above.

<sup>26</sup> Exceptions are 9:3(voc.), 91:2(voc.), 81:6, 82:19.



99(100):3 (πρόβατα) τῆς (νομῆς αὐτοῦ)] om 2110 R L' A' = MT

In my analysis of 2149<sup>27</sup> I already argued that the article in this phrase both here and in 78:13 is secondary.

105(106):7 (ἐν) τῇ (ἐρυθρᾷ θαλάσῃ)] om 2110; 110-11 MT

In the Hebrew bible this proper noun is never articulated and, perhaps as a direct result, the Greek equivalent is without article (Ex 15:4, 22, Num 21:4, 33:10, 11, Deut 2:1, Jud 11:16 [AB], 2Esdr 19:9 [Neh 9:9]) more often than not (Ex 10:19, 13:18, 23:31, Jos 4:23, 24:6 [2x]). In Psalms the picture looks as follows:

105:7 ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσῃ

105:9 τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσῃ

105:22 ἐπὶ θαλάσσης ἐρυθρᾶς

135:13 τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν

135:15 εἰς θάλασσαν ἐρυθρὰν

In 135:13 the phrase functions as a direct object with arthrous parallels in preceding and following verses, many of them against the Hebrew. Since all witnesses support it, τὴν is likely original. In 105:9, however, τῇ is in lieu of Hebrew ל and this article more than likely helped insert one sccondarily two verses earlier. Moreover, as we have already seen, the lack of articles in prepositional phrases is well-known in Psalms.

Further but less likely original cases are: 78:11 τῶν (πεπεδημένων)] om 2110; 82:7 οἱ (Ἀγαθηνοί)] om 2110; 97:1 ὁ (ἄγιος αὐτοῦ)] om 2110; 103:16 τοῦ (Λιβάνου)] om 2110; 105:21 τοῦ (θεοῦ)] om 2110 L<sup>pau</sup>TS<sup>c</sup> A'.

## CONCLUSION:

Of the 91 agreements between 2110 and MT against Rahlfs at least 65, or more than two thirds, can be convincingly counted as OG. Therefore, the thesis with which we began our investigation must be considered proven: on the question of the definite article, the Old Greek text of Psalms reflected the Hebrew more closely than we recognized before the discovery of 2110. To be sure, it is not entirely out of the question that some of the agreements between the Bodmer papyrus and MT are hebraizing corrections, but as an explanation of the phenomenon as a whole, it simply will not do. We have shown that, in many cases, the lack of an article in 2110 agrees with well established usage in the Greek Psalms and is, therefore, firmly rooted in the original text. Moreover, not only is it patently obvious from the Milan fragments of Origen's Hexapla<sup>28</sup> (Rahlfs 1098) that Origen himself (not unexpectedly) showed no interest in omitting Greek articles which lacked a formal equivalent in the Hebrew; Symmachus and the Quinta reviser were not interested either. The sole exception is Aquila, who systematically represented Hebrew bound forms by anarthrous Greek nominals. How Theodotion handled the issue we do not know

<sup>27</sup> See *Two Manuscripts* p. 49.

<sup>28</sup> G. Mercati, *Psalterii Hexapli Reliquae*. Rome, 1958.

for certain. Venetz has suggested that  $\theta'$  and  $\epsilon'$  are both members of the so-called kaige group but that  $\epsilon'$  represents the more advanced hebraizing stage.<sup>29</sup> If this is correct, one would hardly expect  $\theta'$  to have omitted articles which  $\epsilon'$  retained, and such a conclusion is confirmed by what evidence we have in Field.<sup>30</sup> Evidently, most Psalter revisers regarded the definite article as a structural item, without real textual significance. If that is so, the absence of the article should not in the first instance be viewed as an indication that a given text has been revised towards the Hebrew but rather as a yardstick of its proximity to the original translation.

I believe two factors in particular contributed to an ever increasing number of articles in the text of the Psalms: 1. Greek usage, which induced copyists to introduce articles not supplied by the translator in deference to Hebrew usage (or poetic fancy) and 2. the translator's quantitative literalism, which ensured not only that Hebrew articles were rendered by Greek articles but, more importantly, that literally hundreds of Greek articles were introduced to equal  $\alpha, \lambda, \beta$  and other particles. As a result, there already existed in the text of the OG Psalter countless examples for copyists to follow in subsequent centuries.

But if 2110 is as reliable a witness to OG as our previous study suggested<sup>31</sup> and the present one has confirmed, it follows that in many other cases, apart from absent articles, where its shorter text accords with the Hebrew, 2110 deserves to be regarded, until the contrary be proven, as the text of OG. Concretely this means that items such as  $\tau\eta\varsigma \mu\acute{\iota}\delta\varsigma \sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omega\nu, \upsilon\lambda\acute{\omega}\nu \text{ } \text{Ιω}\nu\alpha\delta\alpha\beta \text{ } \kappa\alpha\iota \text{ } \tau\acute{\omega}\nu \text{ } \pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\nu \text{ } \alpha\lambda\chi\mu\alpha\lambda\omega\tau\iota\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\omega\nu$  and  $\upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho \text{ } \tau\omicron\upsilon \text{ } \text{'}\Lambda\sigma\sigma\upsilon\rho\lambda\omicron\upsilon$  in the titles of Pss 23, 70 and 79 respectively are of doubtful originality, since 2110 does not support them.<sup>32</sup> Similarly, it becomes highly questionable that 113:11<sup>2</sup>,  $\epsilon\nu \text{ } \tau\omicron\iota\varsigma \text{ } \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma \text{ } \kappa\alpha\iota \text{ } \tau\eta \text{ } \gamma\eta$ ,<sup>33</sup> can lay serious claim to being OG. Indeed, in many other cases throughout the Psalter the witness of 2110 coupled with the rule *lectio brevior preferenda est* will bring OG and MT into closer agreement than is evident from Rahlfs' edition.

<sup>29</sup> H.-J. Venetz, *Die Quinta des Psalteriums*. Hildesheim, 1974.

<sup>30</sup> F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. Reprint Hildesheim, 1964.

<sup>31</sup> See note 4 above.

<sup>32</sup> Cf. my *Two Manuscripts* 52f.

<sup>33</sup> Already excised by P. Katz, *Philo's Bible*. Cambridge, 1950, 143.

## Stability and Fluidity in Text and Canon

James A. SANDERS  
Claremont, CA.

Publication of the Greek Minor Prophets scroll from the Wadi Habra (8HevXIIgr) provides the primary data for the revolution in Old Testament text criticism launched by Dominique Barthélemy's *Les Devanciers d'Aquila*, published almost thirty years ago.<sup>1</sup> Barthélemy argued, and Tov, the editor of the scroll, agrees, that the version the scroll presents is a revision of an earlier Septuagint translation which sought to bring the Greek text of the minor prophets closer to a proto-masoretic form of the Hebrew text.<sup>2</sup>

- 
1. *Supplements to Vetus Testamentum* 10 (1963). Plates, transcriptions and notes to the scroll are now available in *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. 8, ed. by Emanuel Tov with R.A. Kraft and P.J. Parsons (Oxford: Clarendon, 1990). The editor introduces the volume with the apt statement, "Scholars will always associate the name of R.P. Dominique Barthélemy, OP, of Fribourg with the Minor Prophets scroll because of his masterly treatment of its contents in *Devanciers*...a book which in many ways has revolutionized scholarship."
  2. "R [the revision the scroll presents] depends on the LXX... R revises the LXX in a certain direction...towards a Hebrew text close to MT..." [p.103] "R adheres to a system of fixed equivalents... R has a certain preference for the simplex forms of the [Greek] verb..." [128] "R seeks to correct imprecise renderings in the LXX by matching a part of speech in Hebrew with the corresponding part of speech in Greek..." [134] "The literal, even pedantic character of R is obvious...with the tendency to represent consistently every Hebrew word with a corresponding Greek equivalent..." [140] "R is a consistent and literal translator (reviser) ...[but] often not consistent..." [141] "R's *Vorlage* was similar to, rather than identical with MT..." [145] "R shares more agreements in vocalization with the LXX (against MT) than with MT (against the LXX)... The proximity between R and MT is...explained in terms of R's revision of the LXX towards a different Hebrew text (similar to MT)" [146]. "R agrees especially with Sym, Aq, the so-called 'Th' and the so-called Quinta, as well as with codex W of the LXX, the biblical text quoted by Justin...and the Coptic translations" [158].

Barthélemy provided a theoretical and conceptual framework in which he sought to understand the place of the dodecapheton scroll, which he at first dated to the late first century CE<sup>3</sup> but later redated to the middle of the same century.<sup>4</sup> (Peter Parsons of Oxford University persuasively argues "for a date in the later 1 B.C."<sup>5</sup>--enhancing Barthélemy's thesis even further.) The framework he offered has provided the basis for the revolution to which Tov refers. It was a recasting of the history of transmission of the text of the First Testament.<sup>6</sup> Within that history the scroll represented the transition from the earlier period of textual fluidity (represented by the Qumran biblical scrolls and fragments, and the LXX, as well as citations in the literature of the period) to the textually more stable proto-masoretic period of the late first and early second centuries CE (represented by the biblical scrolls and fragments from Masada, the Murabba'at and other caves, as well as by the Aquila, Symmachus and Theodotion Greek translations, and citations in the literature of the period).<sup>7</sup>

The history of text transmission Barthélemy proposed provided the framework within which the United Bible Societies' Hebrew Old Testament Text Project (HOTTP), beginning in 1969, agreed to do its text critical work<sup>8</sup> and was not dissimilar to, certainly not in conflict with, the history within which the Hebrew University Bible Project was working.<sup>9</sup> Both projects agree that the earliest period, that of autographs and *Urtexte*, is beyond the province of text criticism; that belongs to historical, source, and literary criticism. The second period is that of the accepted texts, or the earliest we now have, and is marked

- 
3. "Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante," *Revue biblique* 60 (1953) 18-29.
  4. *Les Devanciers* (1963).
  5. *DJD* 8, p. 26.
  6. "Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament," in D. Barthélemy, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (Fribourg: *Orbis biblicus et orientalis* 21, 1978); an abbreviated form appeared earlier in English in the *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume* (Nashville: Abingdon, 1976) 878-884.
  7. The same basic observation can be made about Second Testament texts: "A new rule in method in text criticism, common to work on both Old Testament and New Testament texts, seems now to be emerging: the older the texts or versions the less likely they were copied accurately" [Sanders, "Text and Canon: Old Testament and New," in *Mélanges Dominique Barthélemy* (Fribourg: *Orbis biblicus et orientalis* 38, 1981) 379]. See the similar observations on the history of transmission of the Greek New Testament text by Kurt and Barbara Aland in *The Text of the New Testament* (Leiden: Brill, 1987) 48-71.
  8. *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project* (London: United Bible Societies, n.d.) vi-vii; see also the first volume of the final report by Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (Fribourg: *Orbis biblicus et orientalis* 50/1, 1982) esp. \*107-11.
  9. Clearly stated by M. Goshen-Gottstein in *The Book of Isaiah: Sample Edition With Introduction* (Jerusalem: Magnes, 1965) 12-13, as well as by Shemaryahu Talmon in "The Old Testament Text," *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1 (Cambridge: University Press, 1970) 164-70.

by a considerable degree of textual fluidity; it is well called the pre-masoretic period which extended into the first century CE. The end of the first century/beginning of the second CE marks the transition from relative fluidity to relative stability and is well called the proto-masoretic period. The third period is that of the received text, is marked by relative stability, and extends to the end of antiquity. The fourth period is the masoretic and continues to today.

The discovery of the dodecapropheton scroll and Barthélemy's understanding of its significance provided the evidence necessary to establish the conceptual framework of textual transmission into which all presently known Hebrew and Greek manuscripts of the First Testament can take their place. The Hebrew text to which the dodecapropheton scroll was adjusted, over against the *Vorlage*(?) to the Septuagint, is now seen to have been not only pre-masoretic but also largely proto-masoretic, or a text type moving in that direction.

This revised history of text transmission led to a reformulation of the task of text criticism. The goal of text criticism had usually been formulated in terms of establishing the "original" text. This had been the case at least since the time of Johann David Michaelis.<sup>10</sup> Emanuel Tov has well stated the new understanding: "In contrast to the textual criticism applied to many works of literature, that pertaining to the Old Testament (the same holds for Homer's *Iliad* and *Odyssey*) does not seek to reconstruct the *original* form of the complete text of the biblical books, let alone try to determine the *ipsissima verba* of the authors of these books. The most that this could achieve would be to determine the text of the Old Testament current in a particular period (usually one thinks of the 4th or 3rd century B.C.) and to reconstruct individual 'original' readings. ...Not all scholars agree that at one time there was an original text of a biblical book."<sup>11</sup> "The goal of the comparison of Hebrew readings is to determine whether one of the transmitted readings is more 'original' than the other, that is, whether this reading was a part of the 'original' text of the Old Testament (as defined on p. 156)."<sup>12</sup> Quite clearly "original" in this sense does not mean what a speaker said or an author wrote; and it is probably best not to use the term.<sup>13</sup>

A better formulation of the task of text criticism is the quest for the most critically responsible text. But such a formulation is not in itself clear enough; for obviously this cannot mean simply accepting, or even putting exceptional value on, the earliest texts we have; they exhibit considerable fluidity. Nor should it mean that text criticism throws in the towel and accepts willy-nilly a

10 CTAT 1, \*1-63, esp. \*1 and \*30-32.

11 Tov, "The Text of the Old Testament," in A.S. van der Woude, ed., *The World of the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986) 156.

12. *Ibid.*, 189.

13 See Eugene Ulrich's slightly different use of the term in "Double Literary Editions of Biblical Narratives and Reflections on Determining the Form to Be Translated," in *Perspectives on the Hebrew Bible*, ed. J. Crenshaw (Macon GA: Mercer University Press, 1988) 113-14.

*textus receptus*. M.J. Mulder asserts that even the great codices, Leningradensis and Aleppensis, are but "monuments of the stabilization and standardization of the Hebrew text on the long road of its transmission." He goes on to say that the "stabilization has not yet been closed."<sup>14</sup>

Mulder begins his perceptive survey and evaluation of the present state of understanding of the transmission of the text, and its standardization, by noting the several stages through which the formation of the text passed: the oral stage; the stage of collection of the various forms and their commitment to writing; and then: "Thirdly, one may distinguish the stage of the canonization of the various books into what is now called the 'Bible'. At this point, the religious aspect of the written fixation of the text becomes obvious: it is *this* text in *this* specific form, which is looked upon as authoritative."<sup>15</sup> Mulder concludes his study by noting that "the stabilization of the biblical text which we now call the MT...must have taken place at a time in which this text was already considered to be of canonical value, with respect to both form and content. It is therefore at this time that the text-critical work of Barthélemy and his colleagues sets in, already called, after BHS and HUBP, 'the third (text-critical) way'."<sup>16</sup>

This raises the question of the differences between BHS and HUBP. Simply stated, BHS continues the novelty, begun in BHK<sup>1-3</sup>, of including in the apparatus to the text suggestions for textual emendations on purely literary grounds; it goes beyond the text of L by adducing literary emendations and conjectural readings.<sup>17</sup> In other words, the apparatus in BHK/S reach back into the first period of supposed and conjectured "originals". By contrast the HUBP, in strong objection to that twentieth-century culmination of text criticism, as conceived since the end of the seventeenth century, offers, in addition to the text and *masorot* of L, four apparatus without a single suggestion for preference, or certainly for emendation. This does not mean that Goshen-Gottstein is reluctant or scrupulous about offering personal judgments; on the contrary, these are included in what is essentially a fifth apparatus, critical notes at the bottom margin of each page (in modern Hebrew and in English) offering his own observations about what may have been going on in one or the other of the witnesses signaled in the four apparatus (especially in the first two, the ancient versions, and the Qumran and rabbinic witnesses).<sup>18</sup>

The third way, that of Barthélemy and the UBS HOTTP, is to probe into the history of understanding of the text, especially in the great grammarians and commentators on the text. What we often found, in working almost twelve

---

14. Martin Jan Mulder, "The Transmission of the Biblical Text," in *Mikra*, ed. Mulder (Philadelphia: Fortress, 1988) 132.

15. *Ibid.*, 87 (emphases Mulder's).

16. *Ibid.*, 132.

17. Cf. *ibid.*, 129-30.

18. M.H. Goshen-Gottstein, *The Book of Isaiah Sample Edition* (above n. 9) 11-45. The "fifth apparatus" is greatly expanded in the actual critical editions, *The Book of Isaiah*, Part One, Part Two (1975) and Volume Two (1981), increasing in size with each publication.

years on the some 5000 problems assigned to us, was that these so-called pre-critical masters of the text and its grammar provided clues to understand the MT often lacking in European "critical" scholarship, especially since the beginning of the eighteenth century. The debates of the sixteenth and seventeenth centuries, about the value and authority of the contributions of the Masoretes and rabbinic and Qaraite grammarians, had by the beginning of the eighteenth century been resolved for most European Christian scholars; only the consonantal text was truly authoritative and it was to be studied in the light of the new criticism and philology developing in literary studies generally. We found that that attitude prevailed in the history of critical study of the biblical text and had culminated in the apparatus of BHK/S.

Goshen-Gottstein had begun the cry against facile emendations based largely on the literary and historical quest for the "original" text, and we found ourselves in agreement.<sup>19</sup> Text criticism in large measure had become an exercise supplementing so-called higher criticism, discerning what a biblical author must surely have meant, said or written, then casting about among the ancient versions and medieval texts (collated by Kennicott and deRossi) looking for readings to support what had already been otherwise decided. It was also clear that judgments about corruptions and meaningless readings in the MT were often hasty; and such judgments usually preceded suggestions for emendation or conjecture.

Probing into the ways that the great rabbinic and Qaraite grammarians and commentators struggled with such texts indicated that many readings were not as corrupt or meaningless as had been judged by the critical scholarship of the last three centuries.<sup>20</sup> Ever-increasing knowledge through modern archaeology and science of ancient flora, fauna, minerology, metalurgy, military and political history, etc., has also reduced the number of apparently corrupt readings. The debates in the sixteenth and seventeenth centuries about the authority of the masoretic contributions to the consonantal Hebrew text can now be re-read with appreciation of the arguments of those who viewed them as carefully transmitted ancient traditions.<sup>21</sup>

The interface between text criticism and canonical criticism needs careful attention, as Barthélemy has often observed. One of the major factors in understanding the canonical nature of biblical texts is that of the inter-

19 See above notes 9 and 18; see also Goshen-Gottstein, "Hebrew Biblical Manuscripts: Their History and Their Place in the HUBP Edition," *Biblica* 48 (1967) 243-90, and various articles in the annual, *Textus*, especially "Theory and Practice of Textual Criticism," in *Textus* 3 (1963).

20 Richard Simon stressed this point in noting that the rabbinic and Qaraite grammarians had learned their skills from their Arab mentors; indeed, some of the great grammarians wrote their grammars and commentaries in Judaeo-Arabic; see *Histoire critique du Vieux Testament* (Rotterdam: Leers, 1685; Genève: Slatkine Reprints, 1971) 166 ff.

21 *CTAT* 1, \*5-40; see also Sanders, "Hebrew Bible and Old Testament: Textual Criticism in Service of Biblical Studies," forthcoming in a compendium volume titled *Old Testament or Hebrew Bible* from the University of Notre Dame.

relationship between their stability and their adaptability.<sup>22</sup> While there are almost as many canons, in the sense of canon as *norma normata*, as there are major communities of faith (and hence little agreement among those communities about precise macro-structure of content and order) they all agree that what is canonical is by nature adaptable or relevant to the on-going life of the believing community and to the world in which it exists. But the two factors are actually two sides (yin and yang) of the same issue; they go together. While canon as *norma normata* bespeaks its stability, canon as *norma normans* bespeaks its adaptability, and both have been operative since the earliest days of oral transmission, reaching back to the Late Bronze and Early Iron Age.

The very fact that a story or poem was repeated in a time and space beyond its inception meant that it was adaptable and relevant to more than one situation; but if it did not have a recognizable measure of stability, or sameness, it was not, by definition, a repetition/recitation or even an allusion, but a new composition. One can see in the numerous recitations in the Bible of early authoritative traditions, whether Mosaic, Davidic, international wisdom,<sup>23</sup> or other, in many different literary forms, that while both factors were present (adaptability and recognizability), the feature of adaptability is sometimes the more impressive at the early stages of formation of biblical literature.<sup>24</sup> These were the beginnings of what was to become canonical literature; these early, varied forms got on a sort of tenure track toward what would become "canon".

Crucial to the survival of such traditions, and eventually texts, was their multivalency, the vehicle of their adaptability.<sup>25</sup> Within the Bible itself the functions of such authoritative traditions are many and varied.<sup>26</sup> The mid-term

---

22 See "Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon," in Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text* [hereinafter *FSSST*] (Philadelphia: Fortress, 1987) 9-39; and Sanders, "Canonical Criticism: An Introduction," in J.-D. Kaestli and O. Wermelinger, *Le Canon de l'Ancien Testament* (Genève: Labor et Fides, 1984) 341-62.

23 Note the sensitive way in which Robert Davidson discerns the intertwining of international wisdom with Israel's precious traditions and relates it to the church's task today, in *Wisdom and Worship* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990).

24 Sanders, *Torah and Canon* (Philadelphia: Fortress, 1972) 1-30.

25 Justice William J. Brennan, Jr., of the United States Supreme Court, is quoted in the Los Angeles *Times* of 22 July 1990 as having earlier stated in an address to the Georgetown University Law School: "The genius of the Constitution rests not in any static meaning it might have had in a world that is dead and gone, but in the adaptability of its great principles to cope with current problems and current needs." Sometimes in the history of U.S. constitutional law the adapting has been more under the constraints of original meanings of "the time of framing" [of the Constitution] and can be called interpretation; sometimes the adapting has been less under those constraints and can be called re-signification of the Constitution's terms and principles. So it was and has been in Scripture and tradition.

26 See the recent work of Michael Fishbane, such as *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985) and *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics* (Bloomington: Indiana University Press, 1989), esp. 121-33.



between a text's stability and its adaptability is the hermeneutics by which the re-application takes place; it has been suggested that this canonical process, including the hermeneutics by which it has taken place all along the path of formation of a canon (the struggle by which the past has engaged the ever-changing present), is what should be considered truly canonical.<sup>27</sup>

In the earliest periods of text transmission, the oral and then the early written stages down through the period of relative textual fluidity, the adaptability factor is evident in the texts and manuscripts themselves, so that the multivalency factor was, so to speak, patent. Tradents of all types (traditionists, redactors, scribes, midrashists, and translators) have always been committed to two responsibilities--the past and the present, the texts and the communities they served, the *Vorlage* and the very reason they did what they did for their communities. As the stabilization process, which Barthélemy has so well described,<sup>28</sup> became intense in the first centuries BCE and CE, and the text became more and more fixed, hermeneutic rules were advanced to control the canonical process of adaptability (first seven *midot*, then thirteen, then thirty-two, etc.). Advance in belief in verbal inspiration, which accompanied the stabilization, did not stem the process, it simply changed the way the game was played.<sup>29</sup>

Even a stabilizing consonantal text is still multivalent. One sees this precisely in the function of First Testament texts (Hebrew and LXX) in Early Jewish literature through the New Testament. All modes of intertextuality exhibit the multivalency of the older word appearing in the newer; they also exhibit the hermeneutics by which the process happens. This is intensely the case with canonical literature because the life and the lifestyle of on-going believing communities vitally depend on it.

An important question in the light of such observations is what constraints lie in the texts themselves. It becomes a poignant question when one sees, e.g., how First Testament texts and traditions function in the epistles of Paul.<sup>30</sup> One can well imagine how much the need for further constraints must have been felt

---

27 *FSStoST* 61-73; Sanders, *Canon and Community* (Philadelphia: Fortress, 1984) 21-60.

28 See above note 6.

29 *FSStoST* 125-51 and 175-94.

30. See the brilliant work in this regard by Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale, 1989), especially how Deut 30:11-14 functions for Paul in Romans over against the way the same text functions in *Baba Mesia* 59b; for elaboration of how it functions in the Talmud see the introduction to the forthcoming compendium, *Not in Heaven...*, ed. Jason Rosenblatt and Joseph Sitterson of Georgetown University (University of Indiana Press). Intertextuality in the literature of Early Judaism and Christianity is evident in seven ways: citation with formula; citation without formula; weaving of words and phrases into the new composition; paraphrase; allusions to stories, episodes and figures; literary structure imitation; and echoes. The purpose was to "ring in the changes" of authority of the older word to authenticate the newer word.

in Jewish houses of study.<sup>31</sup> And indeed, the stabilizing of the consonantal text in the first centuries BCE and CE was eventually complemented by the three-fold contribution of the Masoretes to the received consonantal text by the tenth century: vowel pointing, *te'amim*, and *masorot*. One can understand the debate, mentioned earlier, which took place in the sixteenth and seventeenth centuries among Christians as to the antiquity and authority of these contributions, a debate which has abated but not ceased.

The text critic who broaches the text *first* as a masoretic phenomenon and listens carefully to the meaning conveyed by means of these masoretic constraints inserted into the consonantal text (assisted if need be by the medieval grammarians), rather than listening *first* to the meaning conveyed by the constraints inserted into the text by modern scholarship (the parsing of poetry, arrangements of lines which ignore the *te'amim*, *petuhot* and *setumot*, directions of how to read the text in the modern apparatus, etc.), will often find that what might otherwise be considered corrupt or meaningless readings have meanings consonant with the full context of the passage. Rarely, arguably never, will he or she find a distinctly anti-Christian *Tendenz* in the masoretic understanding of a text, as suspected by those Christians who argued four and three centuries ago against the antiquity of the masoretic constraints. What one finds by means of comparative midrash, in study of the *Nachleben* of any First Testament passage or figure, is considerable pluralism of intertextual understandings in the Early Jewish period from inception down to the Second Testament, and indeed beyond.<sup>32</sup> Rabbinic midrashim, the mishnah and talmud are exercises in Jewish pluralism.

Most of modern scholarship (even non-traditional Jewish scholarship) still ignores the accentuation and cantillation marks, the section markings, and the *masorot*. This has largely been due to the *Tendenz* of modern biblical scholarship to search for the pre-canonical "original" forms of text and readings—even authorial intentionality. This combined with a high regard for modern philological study of individual words in their Bronze and Iron Age contexts has meant some degree of devaluation of the masoretic traditions.

---

31. A prime example of textual multivalency without masoretic constraints (and *before* readers' hermeneutics are applied) can be seen in the 11QPs<sup>a</sup> col. 28 text of Ps 151. First published in 1963, the psalm has received seventeen distinct readings by seventeen world-class scholars; see the writer's "A Multivalent Text: Psalm 151:3-4 Revisited," *Hebrew Annual Review* 8 (1984) 167-84. Even the addition of masoretic constraints to the consonantal text has not eliminated the multivalency of biblical texts; the genius of great literature, no matter how great a fence (*seyog*) is constructed around it, is located in part in its multivalency.

32. Comparative midrash, as I understand it, is succinctly defined and explained in *Canon and Community*, beginning at the top of p. 26. See also "From Isaiah 61 to Luke 4," in *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*. Part 1: New Testament, 75-106. Ed Jacob Neusner (Leiden: Brill, 1975); as well as numerous student dissertations, such as David Carr's on Solomon's dream vision in 1 Kgs 3 (1988).

The UBS HOTTP often found that if it strove first to understand what the Masoretes intended, before declaring a text corrupt or senseless, many so-called ancient variants were not true variants at all but were facilitating or translational attempts to make the apparently difficult text make sense for their communities in their times (exercising the tradent's sense of responsibility to community more than to *Vorlage*). On the contrary, we found that attention to the fuller context where the difficult text appeared often indicated the viability and appropriateness of the MT reading over against the so-called variants. This certainly was not always the case, as can be seen by the decisions made by the committee, but it often put us at odds with modern scholarship on apparently difficult passages.

It became clear to the committee that while exegesis of the larger textual unit in which a problem is found has its place in making responsible text-critical decisions, exegesis should follow and not precede the basic text-critical exercise, and it should be applied equally to all the texts and versions where the unit is found, especially the text or version from which a "correction" is sought.

Structure analysis has emerged as a valuable tool of text criticism and needs to become standard in its practice. This tool of biblical exegesis is one the writer has learned after joining the faculties in Claremont and perceiving the importance of the exercise as developed by his colleague, Rolf Knierim.<sup>33</sup> Careful analysis of the structure of a passage as it appears in the MT, at the same time paying careful attention to the masoretic constraints in the text, provides the primary and valid framework for dealing with what appear to be textual problems in the passage addressed. This "final form" of the text is, as Prof Knierim insists, the place to begin work on any passage. It is usually best to submit one's first attempt at a structure to the scrutiny of peers and colleagues for refinement, for there is a necessary element of subjectivity to the exercise. Once this is done one can perceive the conceptuality which lies back of the text or version.

Discernment of the conceptuality of the text itself provides the only truly authentic context for understanding the textual readings which make up the passage, including the perceived textual problems. If at this point a reading seems intractable, and possibly corrupt, then one needs to turn to the various other means of cracking the shell of seeming intractability, such as philology pertinent to the time period (properly and carefully used), knowledge available to scholarship of the flora, fauna, *oeconomia* and *politia* of the time period involved, and to the grammarians. If at that point the problem remains, one turns to the apparent variants in texts and versions. Then the other text or

---

33 See Sanders, "Hebrew Bible..." (above note 21). While Knierim has not published a handbook explaining concept and method in structure analysis one can see what is intended in his article "Criticism of Literary Features, Form, Tradition, and Redaction," in *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters* ed. D. Knight and G. Tucker (Philadelphia: Fortress, 1985) 143, n.14; and his work on Numbers 1-10 in a forthcoming volume of *Forms of Old Testament Literature*, ed. R. Knierim et al. (Grand Rapids: Eerdmans).

version (scrolls and LXX), in which a solution to the problem seems viable, is subjected to the same exegetic analysis as was done for the MT, precisely to discern what the conceptuality of the text was to the tradent of the other text or version, and to determine if the "solution" in it is appropriate to the problem in the MT.

A simple example is the apparent problem in Isa 40:6a where the MT reads, "A voice says, 'Call,' and one replied, 'What shall I call?'" Both 1QIsa<sup>a</sup> and the LXX (and Vulgate) read "...and I replied..." The weight of having a Qumran and a LXX reading in agreement over against the MT is impressive. Furthermore, to have the prophet himself injected into the text at that point reflects well the scene familiar from Isa 6:5, in the same prophetic book, where the report of an earlier meeting of the heavenly council records an intervention on the part of the prophet. The evidence seems clear and weighty in the direction of emendation, so that Rudolf Kittel and D. Winton Thomas, editors of Isaiah in BHK<sup>3</sup> and BHS direct the reader to read "...and I replied..." (*lege va'omar*). Case closed?

Not quite. Structure analyses of MT and LXX Isa 40:1-11 result in two different conceptions of what lies behind each text. Quite simply, the MT passage is a consistent report of a meeting of the heavenly council with no human involved except in the mission given the council (see Ps 82). The LXX presents a different picture. There is no heavenly council presented in the LXX. On the contrary, priests are the subjects addressed by God already in 40:2: "Speak, priests, to the heart of Jerusalem; comfort her, for her humiliation is fulfilled, her sin is set aside..." The tradent translating the Hebrew for the LXX had a different conception of what was going on in his *Vorlage*; for him the scene was one in which God was addressing humans from the start. Nor is Isaiah 6 directly comparable since the prophet there is without question the narrator of the whole report of the heavenly council meeting beginning in 6:1.

Logically, if one is going to adapt the LXX reading in 40:6, one should also adapt the reading in LXX 40:2; for the LXX passage has its own integrity, just as the MT passage has its. Each conveys its own concept of what was going on in the text. Whether the LXX had a *Vorlage* different from the pre- and proto-MT 1QIsa<sup>a</sup> at 40:2 we do not know. Agreement between Q and LXX over against MT is limited to the disputed reading in 40:6. The violence done to the MT text of Isaiah 40-55 by interjecting a totally isolated and unique first-person report of the prophet in 40:6 should outweigh the so-called text critical evidence of agreement of LXX and Q against MT at 40:6. To do so is to pillage the LXX, violating its integrity and the conception its tradent had of the full passage, as well as the sense of responsibility he had to his community, in order to "correct" the MT and thus violate its integrity. In effect, it is probably not a correction at all; it is probably a re-writing of the MT.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> See now the perceptive study of Isa 40:1-11 by christopher R. Seitz, "The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah," in JBL 109/2 (1990) 229-

The question that we had to address every year in our work on the UBS committee was to what stage of the text our decisions should be oriented. As noted above, one cannot accept willy-nilly either the earliest texts available nor the text under the most constraints (whether masoretic or modern scholarly).<sup>35</sup> Each year the discussions, always coming out of weeks of work addressing the problems we were assigned, came around to focus on the pre- and proto-MT period, whichever provided the most critically responsible readings with all the evidence in hand. But in those sessions, though we always took account of the full context in which the problems appeared, we had not yet come fully to appreciate the proper role of exegesis or use of the tool of structure analysis of the pericopae addressed. Whether use of structure analysis would have changed a significant number of our actual decisions is a matter for review. I am now arguing that it should always be used, where indicated and feasible, to avoid violating the integrity of the tradents and witnesses consulted, all of whom were engaged in acts of devoted responsibility to ancient believing communities.<sup>36</sup>

To do so would put emphasis on the fact that all the textual witnesses we have are bequeathed to us by believing communities, and not simply by the individual tradents who served those communities. Attempting to establish the most critically responsible readings, in the early period of increasing stabilization of the text, puts emphasis on the canonical nature, especially in the sense of *norma normans*, of all the witnesses. And it puts into relief the pluriformity and even pluralism, not only within a given canon, but between texts as witnesses.

---

247. It is regrettable that Seitz apparently did not consult Barthélemy, *CTAT 2* (OBO 50/2, Fribourg: Editions Universitaires, 1986) 278-80; it would have strengthened his case.

- 35 Modern scholarly constraints often exhibit the hermeneutic bias of the scholar or school of scholars. This is especially notable in the *Greek New Testament* where each pericope (determined by the scholars involved) is given a title, as in synopses of the Gospels; these often betray a *Tendenz* which may be difficult for the neophyte to resist. Modern translations, with the desire to assist the infrequent reader, often insert titles of sections within books of the Bible in italics; note that the *New Revised Standard Version* continues the practice but in some editions places such titles in the bottom margin in brackets--supposedly so that they may still be available yet appear less authoritative.
- 36 This is not to say that tradents were free of error or that texts are free of corruption. They were and are not. Note factors 8 through 13 in the preliminary and final reports (above, note 8). The concept and method of text criticism advanced by the HUBP, but especially by the UBS HOTTP and in this essay, do not facily resort to the argument of "scribal error" or textual corruption, but withholds such a judgment until all other possibilities are exhausted. All tradents, ancient disciples, students, school members, traditionists, scribes, translators, midrashists, and copyists wanted to be responsible to the communities they served; they wanted them to understand the text they were traditioning. Naturally, the understanding they wanted them to have was the "right" one (theirs, quite obviously); this is a sense of responsibility which must be respected and exposed for study. Sometimes, in doing so, they made errors. It is a question of attitude, even hermeneutic, on the part of the modern text critic.

Canon makes the difference.<sup>37</sup> Not in the sense of a closed, invariable "canon" (*norma normata*),<sup>38</sup> but in the sense of a body of literature, probably still open-ended, in periods of intense canonical process, or stabilization, of text and canon. To attempt to reconstruct an "original" (pursuing individual authorial intentionality--the aim and *Tendenz* of most modern scholarship) may in effect decanonize the text by pressing back to a point before it had become the communities' text. On the other hand, facilely to accept some "final form", after a high degree of stabilization of the text and all the constraints injected into it, could possibly burden some passages with a history of traditioning which may have become rigid, preserving intervening misunderstandings and even errors, and unrelated directly to the life of a believing community.<sup>39</sup>

The valid mid-term is to strive to establish a text near the beginning of the intensive stabilization process. Comparison of witnesses may help in discerning a text partly preserved here, partly preserved there; if neither witness is violated, reconstruction based on the two lines of witness, may be valid so long as the readings chosen are textually attested and modern conjectures held to an absolute minimum, if not totally eliminated. At this point text and canon (a text received from an actual ancient believing community) join forces against translating for the faithful, or the general public, what modern scholarship thinks an original author "ought to have said", which often has changed through recent decades as scholarship has changed.

In using the tool of structure analysis if one finds there were two (or more) quite valid concepts of the text in the second period of text transmission, neither should be pillaged to "correct" the other, or to reconstruct in effect a third (modern) text, if to do so would be to violate both. In that case, I would like to argue that both witnesses, viz., the MT and the LXX (with an eye on other pre-MT witnesses such as the scrolls) be honored and respected, and passed on by translation to current believing communities. For both pre-MT and proto-MT witnesses were functioning in believing communities at the time of the formation of the NT and at the nascence of Formation Judaism.<sup>40</sup>

---

37 *Torah and Canon*, xv.

38 As in Roger Beckwith's *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985); see the writer's critique of Beckwith in "Canon (OT)" forthcoming in *The Anchor Bible Dictionary*.

39 Remarkable as the MT is, when fully appreciated as the medieval grammarians indeed did, it nonetheless preserves some universally recognized improbabilities.

40 See the writer's attempts to alter subsumed theories of inspiration (or point at which a text was considered "original" [canonical?]) *from* that of God (or Holy Spirit or Shekinah or Truth) impacting only original "authors", *to* God's working all along the path of formation of these texts, not simplistically or just "paternally preserving" the "original", as the early Calvinists claimed, but also developing and unfolding the texts along their pilgrimages in intense canonical process of stabilization and adaption in believing communities; *Canon and Community* xv-xvii and *FSStoST* 75-86.

In the case, for instance, of the Isaiah 40:1-11 passage, it might possibly be decided that a modern translation offer both texts, horizontally or vertically parallel on the same page. The decision to do so would need to be taken with great care and only after full debate by a responsible text critical group. One thinks, for instance, of the quite different stories of Hannah and Anna in 1 Sam 1-2.<sup>41</sup> Both tradents had quite different conceptions, probably culturally conditioned, of the story. Both were extant in the period of canonical focus. Another example would be the stories of David and Goliath reported in MT 1 Sam 16-18 and LXX 1 Kgdms 16-18.<sup>42</sup> Others would include portions of Genesis and Isaiah, and the books of Jeremiah and Daniel; and there are more. Such double literary editions, unless it can be shown otherwise, which served different ancient believing communities over a period of time, should both be accorded the respect of being shared with believing communities today.<sup>43</sup>

There is ample canonical warrant for such a practice. The canonical biblical text includes many doublets, such as two forms of the Decalogue, Ps 18 and 2 Sam 22, Pss 14 and 53, 2 Kgs 18:13-20:19 and Isaiah 36-39, and numerous others.<sup>44</sup> The canon includes two distinct histories of the period from the united kingdom to the exile, and four distinct gospels.<sup>45</sup> Some modern translations include the Hebrew Esther among the canonical books and the Greek Esther in its entirety in the deuterocanonical section.<sup>46</sup>

- 
- 41 S. Walters, "Hannah and Anna: the Greek and Hebrew Texts of 1 Samuel 1," *JBL* 107 (1988) 385-412. Arguably one might attempt to indicate also the conception of the story witnessed in 4QSam<sup>a</sup>, but not mix them up in some brave attempt to decide what was "original" (*pace* the NRSV *ad loc.*).
  - 42 D. Barthélemy, D. Gooding, J. Lust and E. Tov, *The Story of David and Goliath: Textual and Literary Criticism* (Fribourg: Presses universitaires, 1986).
  - 43 This suggestion would be a friendly alternative to that made by Gene Ulrich in "Double Literary Editions..." (above, n. 13) 101-16; see also Ulrich, "The Biblical Scrolls from Qumran Cave 4: An Overview and a Progress Report on their Publication," *Revue de Qumran* 54 (14:2, 1989) 221-24.
  - 44 The apparatus in BHS to Ps 18 and 2 Sam 22, e.g., tends to lead the reader to deny the integrity of each and instead re-construct in both cases some kind of single Urtext (in effect, a third, modern text), whereas the *masorot* in the MT strive to preserve each doublet with its differences as received. Cf. *FSStoST* 135-40.
  - 45 See also R. D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOTSup 18 (Sheffield: JSOT Press, 1981). Tatian attempted to "harmonize" the four gospels in his *Diatesseron*, which was rejected by the churches.
  - 46 See *Traduction Oecuménique de la Bible* (Paris: Cerf, 1976). Others, especially Catholic translations, include one Esther integrating the Greek pluses at the appropriate places in the translation of the shorter Hebrew text; see *The New American Bible* and the *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* and the NEB. The integrity of each should be respected. For a thorough structure analysis and comparison of three forms of Esther, the MT, and the O' and L in Greek, see Charles Dorothy, *The Books of Esther: Structure, Genre, and Textual Integrity* (dissertation, Claremont Graduate School, 1989); each has its own structure, conception, and integrity.

Are the faithful ready to have a Bible that is pluriform to such an extent? The answer to that depends in large measure on how truly ecumenical Christian leaders have become and are willing to instruct the people in the pluriformities of Judaism and Christianity as they are adumbrated in the Bible itself, since the Bible already includes many doublets and dialogues within its canonical guises. One would not expect "leaders" who for their own political purposes insist on "biblical inerrancy" (whatever is meant by the term) to disturb their constituencies; but certainly Catholic and mainline Protestant leaders<sup>47</sup> should by now be prepared to offer under one canonical cover, so to speak, the pluriform riches bequeathed us in the several canonical texts of ancient believing communities, and not continue the pretention that each is offering, in whatever authorized translation, *the* true Bible.

Fortunately efforts are under way to provide modern translations of the LXX, benefitting from recent text critical work on the LXX text, so that students and pastors can see for themselves the sorts of OT texts reflected in much of the NT, as well as compare the so-called double literary editions in their full integrity.<sup>48</sup>

Jerome was able to convince the church, eventually, that the First Testament should reflect *Hebraïca Veritas* in its text but retain a vaguely LXX order of books. In doing so he denied the integrity, e.g., of the Greek forms of Esther and Daniel<sup>49</sup> by including their larger literary pluses only as *addenda*, thus eliminating the many smaller but significant literary differences throughout; he failed also to keep the canonical thrust of the tri-partite Jewish canonical order. But he dared something far greater than we are here proposing; he affirmed the proto-masoretic Jewish text of the First Testament extant in his time in Bethlehem, still retaining some of the riches of the LXX in his Latin translations of the canonical literature, and, of course, in the deuterio-canonicals.<sup>50</sup> The faithful are accustomed to seeing the long ending of Mark as well as of John 7:53 to 8:11 in the margin [or in brackets] in some translations.<sup>51</sup>

47 Those who believe that the Enlightenment was a gift of God in due season and that the Holy Spirit continues to work surprises in the on-going canonical process (see above n.39)?

48 See Marguerite Harl (and colleagues), *La Bible d'Alexandrie* [vols 1-3, La Genèse, L'Exode, Le Lévitique] (Paris: Cerf, 1986-1990). Such a project is urgently needed in English.

49 As well as other bodies of canonical literature such as Proverbs, Jeremiah, and Exod 35-40.

50 See the writer's review of Beckwith in *Theology Today* 44 (1987) 131-34 and his "Canon (OT)" forthcoming in *The Anchor Bible Dictionary*, edited by David Noel Freedman. Jerome's text, presumably the one he worked on in Bethlehem, was proto-masoretic, a result of the stabilization process which began in the first century BCE commensurate with Barthélemy's thesis; the Vulgate is a rare, precious witness to the history of transmission of the text in the late fourth century CE, even though Jerome apparently retained a number of familiar LXX/OL readings against the Hebrew (as in Isa 40:6, noted above).

51 This is distinctly preferable to simply adding to the MT what another witness includes as though pretending thereby to reconstruct an "original" fuller text, as in the case of the paragraph which follows 1 Sam 10:27 in the NRSV; see *ad loc.* note r.



Those who actually read the Bible know of the doublets, triplets and other dialogues within a single canon. They know that the Bible is made up of all sorts of human responses to divine revelations. And they know the fluidity of text and canon that exists among the several recent translations they have on their shelves in churches and homes. For scholarship to continue tacitly to pretend to offer translations of some supposed "original" form of the text, each supposedly closer to it than the other, can only continue to sponsor denominationalism. The continuing process of stabilization should not deny the fluidity and adaptability which are equally integral parts of the same canonical process.

# **La Relation d'Esdras A' au texte massorétique d'Esdras-Néhémie**

Adrian SCHENKER O.P.  
Fribourg.

## **I. Introduction**

Il y a plusieurs années, dans un groupe de travail biblique, Dominique Barthélemy évoquait les deux formes textuelles d'Esdras comme l'un des exemples où une même tradition biblique nous est conservée en deux formes textuelles littérairement distinctes. D'autres exemples seraient les livres de Samuel et des rois et des Chroniques ou les deux formes textuelles de Jérémie. A son avis, la question de la relation entre les deux formes textuelles d'Esdras, celle de la Bible hébraïque et celle qui, dans la Septante, est appelée le premier Esdras, n'a pas encore trouvé la réponse définitive. Cette remarque me surprit. Je pensais en effet que la dépendance d'Esdras A' des livres Esdras-Néhémie de la Bible hébraïque était admise généralement aujourd'hui.

En outre, Dominique Barthélemy avait fait étudier, tout au début de son enseignement à Fribourg, dans une thèse écrite sous sa direction,<sup>1</sup> la position d'Esdras A', ou d'Esdras III selon les éditions modernes de la Vulgate, dans le canon des Ecritures reconnu par les Eglises d'Orient et d'Occident. Cette recherche aboutit à la conclusion que tout au long du premier millénaire, en Orient et en Occident, Esdras A' était considéré comme canonique, même aux yeux de Saint Jérôme.<sup>2</sup> Toutefois, sous l'influence de la Vulgate qui voulut être avant tout la traduction de la Bible hébraïque dans l'Occident latin, Esdras A' perdit

---

<sup>1</sup> Th. Denter, *Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testamentes. Eine kanon-geschichtliche Untersuchung* (Freiburg/Schweiz 1962).

<sup>2</sup> Denter le montre, op. cit. 73-76.

peu à peu son rang de livre canonique. Le livre d'Esdras-Néhémie, dans ses deux formes textuelles, se révèle ainsi être une pierre de touche pour l'histoire textuelle et canonique de l'Ancien Testament.

Ces mélanges offerts à Dominique Barthélemy me donnent l'occasion de rouvrir une partie de ce dossier, la question du rapport entre les deux formes textuelles. L'une d'elles, celle de la Bible hébraïque, sera appelée ici pour la commodité "Ezra-Néhémie", l'autre, conservée dans la Septante, "Esdras A' ". Est-ce qu'on peut apporter de nouveaux arguments pour déterminer la relation entre les deux textes? Voilà l'objet de l'étude proposée ici.

La méthode sera simple. Dans un premier temps, nous tâcherons de dégager la physionomie propre de chacune de ces deux formes dans les sections où il est question de la restauration du temple, de l'autel et de la ville de Jérusalem. Dans une deuxième étape, nous étudierons les divergences textuelles qui ne sont pas des corruptions, de pures erreurs de scribe ou des libertés de traducteur, mais des interventions délibérées dans l'une des deux formes textuelles. Ces interventions de type littéraire ne révèlent leur sens et leur raison d'être que dans l'horizon d'ensemble de la forme textuelle soit d'Ezra-Néhémie soit d'Esdras A'. De telles divergences ne sont pas nombreuses. Néanmoins, dans certains cas heureux, elles dévoilent quelque chose de l'intention spécifique de l'une des deux formes. En troisième lieu suivront des conclusions et deux corollaires, l'un consacré à une brève synopse de la recherche, l'autre au rapport entre Esdras et le prophète Zacharie.

## II. Esdras A'

La première constatation concerne l'architecture d'ensemble du récit de la restauration, avant l'arrivée d'Esdras (Esdr 1-6).<sup>3</sup> Les premiers exilés revenus de Babylone commencent à rebâtir la ville et la maison du Seigneur en même temps (2,17s). Ils réussissent apparemment à reconstruire la *ville* malgré les résistances actives qui se déclarent contre cette entreprise sous le règne d'Artaxerxès (Esdr 2,24s). Car en Esdr 5,45 on habite déjà la ville de Jérusalem, et celle-ci est munie de portes (Esdr 5,46) et donc aussi d'une enceinte. En outre, l'existence de la ville reconstruite est supposée dans le *plus* d'Esdr 6,8: "tout doit être connu à *notre Seigneur*, le roi: nous vîmes dans le pays de Judée, *nous allâmes à la ville de Jérusalem et trouvâmes les anciens des Juifs de la déportation dans la ville de Jérusalem* en train de bâtir une grande *nouvelle* maison au Seigneur par la pose de pierres de taille, de boiseries précieuses aux murs..." (ce qui est en italique est propre à Esdras A' et manque

<sup>3</sup> Texte critique d'Esdras A': R. Hanhart, *Esdrae liber I* (Septuaginta. Vet. Test. graecum auctoritate Academiae Scient. Göttingensis editum, VIII,1) (Göttingen 1974); R. Hanhart, *Text und Textgeschichte des 1. Esrabuches* (Abhandlungen der Akad. der Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl. III, 92) (Göttingen 1974); A.E. Brooke-N. McLean-H. St John Thackeray, *I Esdras, Ezra-Nehemiah* (The Old Testament in Greek, vol. II, 4) (Cambridge 1935) 557-603; S.S. Tedesche, *A Critical Edition of I Esdras* (Yale University 1928).

en Esr 5,8). Esr 5,8 donne à la place de ce *plus*: "... nous vîmes dans la province de Judée à la maison du grand Dieu, et celle-ci est construite avec des pierres...".

Mais ce n'est qu'après cette reconstruction de la ville que Josué et Zorobabel, arrivés avec un deuxième groupe d'exilés à Jérusalem, élèvent l'autel du sanctuaire (Esr 5,49). Ils l'érigent sur un emplacement occupé par "*les peuples du pays*" (Esr 5,49). Voici une traduction littérale de la partie principale de ce verset: "Et des gens des autres *peuples du pays* se rassemblèrent à cause d'eux (lit. pour eux). Ils érigèrent l'autel sur *leur* emplacement,<sup>4</sup> car ils étaient en état d'inimitié à leur égard, et tous les peuples dans le pays eurent recours à la violence contre eux. Et ils offraient des sacrifices...". Le texte semble vouloir dire que Josué, Zorobabel et les Juifs se rassemblaient sur la place devant la porte orientale de la ville donnant accès à l'emplacement de la maison du Seigneur en ruines, qu'ils érigeaient l'autel sur une place occupée jusque-là par d'autres habitants du pays ("*des gens des autres peuples du pays*") et qu'ils devaient la défendre contre leurs attaques. A la fin d'Esdras A', en Esdr 9,38, une *porte* orientale du temple sera explicitement mentionnée. Cette mention présuppose que la maison du Seigneur soit entretemps reconstruite et entourée d'une enceinte elle aussi.

La reconstruction du temple est décrite en fait en Esdr 5-6. Zorobabel et Josué en jettent les fondations (Esr 5,54s), après Sheshbazar (Esr 6,19). "Les peuples du pays" s'y opposent après que leur participation à la restauration ait été refusée par les exilés revenus de Babylone (5,63-70). Ces opposants vont jusqu'à mettre le siège devant la maison du Seigneur en construction (Esr 5,69). Celle-ci est donc déjà munie de remparts. Mais le roi Darius autorise expressément la restauration du temple (Esr 6,3-33) et ordonne à ses gouverneurs de Syrie et Phénicie de coopérer activement à cette œuvre (Esr 7,1s).

En somme, après l'édit du roi Cyrus autorisant la reconstruction de la maison du Seigneur (Esr 2,3-5), les exilés revenus à Jérusalem en deux contingents bâtissent d'abord la ville, ensuite ils érigent l'autel, et en dernier lieu, ils restaurent la maison du Seigneur. Cette suite des travaux de restauration est suggérée par la mention de la porte de la ville existante en Esdr 5,46 et des habitants demeurant déjà à Jérusalem en Esdr 5,45, et par le *plus* d'Esr 6,8. Après quoi vient le récit du rétablissement de l'autel, suivi de la restauration du temple. Ville, autel, temple, voilà les trois étapes de l'œuvre de la reconstruction.

Soulignons que c'est les *autorités politiques* de Samarie, Phénicie et Syrie qui s'opposent directement à la restauration de la ville et, par voie de

<sup>4</sup> C'est la leçon adoptée par Hanhart, Esdrae liber I, p. 101, discutée par lui in Text und Textgeschichte, p. 76s, où il l'interprète autrement: "leur emplacement" signifie celui des Juifs par opposition aux peuples du pays. C'est naturellement une interprétation possible aussi. Avec le changement répété, mais implicite du sujet des verbes au pluriel en 5,49, on ne peut interpréter ce "leur" avec certitude.

conséquence, à celle de la maison du Seigneur, puisqu'elle fait partie de la ville de Jérusalem (2,17s.24s; 6,3-33).

"Les peuples du pays" quant à eux s'opposent à la restauration de l'autel et de la maison du Seigneur, puisqu'ils en occupent le terrain. Il n'est pas question de leurs autorités. Ce sont les habitants eux-mêmes qui combattent la reconstruction. Le texte ne définit ni l'identité ni l'habitat de ces "peuples du pays". Toutefois, ils semblent occuper l'emplacement du temple et peuvent combattre à Jérusalem même les bâtisseurs revenus de l'exil.

### III. Ezra – Néhémie

L'architecture d'ensemble<sup>5</sup> du récit des travaux de reconstruction, entrepris par les exilés après leur retour à Jérusalem, est différente ici! Ils reviennent en un seul contingent et commencent par ériger l'autel sur son emplacement (Ezr 3,2s). Le V. 3 peut être ainsi entendu: "Ils élevèrent (seulement) l'autel sur sa fondation (ou: sur sa place), car (ce fut) dans la crainte (qui était) sur eux du côté des peuples des pays, et ils y présentaient des holocaustes...". On pourrait comprendre la conjonction *kî* ici dans un sens concessif "bien que" ou temporel "pendant que". Mais le sens causal est plus probable, puisqu'après l'autorisation que le roi Cyrus avait octroyée de rebâtir la maison du Seigneur (Ezr 1,2-4), on est surpris d'apprendre que les exilés revenus n'entreprennent pas tout de suite la reconstruction du temple, mais se contentent d'ériger l'autel. A ce moment-là, aucune résistance ne se manifeste encore, mais elle menace et on la craint déjà. La proposition causale, formulée de façon compliquée, donne l'impression d'être une glose.<sup>6</sup>

De fait, "le peuple du pays" impose aussitôt l'arrêt de la reconstruction du temple dès qu'elle est commencée (4,4), sous le roi Cyrus, et il la prolonge, par une deuxième intrigue politique sous le règne de Xerxès (4,6). "Les peuples des pays" étrangers (4,9s) empêchent de leur côté la restauration de la ville (4,23s). Cela a lieu sous Artaxerxès. Le texte suggère ainsi qu'après le rétablissement de l'autel, les bâtisseurs avaient simultanément commencé la restauration de la maison du Seigneur et celle de la Ville. Mais ces deux entreprises se voient simultanément arrêtées.

Toutefois, Josué et Zorobabel parviennent à achever la maison du Seigneur dont Sheshbazar et Zorobabel avaient jeté la fondation (Ezr 3,6.10; 5,16).<sup>7</sup>

En conclusion: tout d'abord l'autel est rebâti. Après cela, la restauration du temple se heurte à l'opposition "du peuple du pays" qui aurait voulu coopérer à

<sup>5</sup> Pour Ezra-Néhémie, M. Saebø, *Esra/Esrascripten*, in: TRE 10 (1982) 374-386 donne l'état de la question et une ample bibliographie (p. 383-386).

<sup>6</sup> Discussion de cette glose difficile en J.A. Bewer, *Der Text des Buches Ezra. Beiträge zu seiner Wiederherstellung*, FRLANT 31 (Göttingen 1922) 37-39, et dans les commentaires.

<sup>7</sup> D'après 3,6.10 ce semble être Zorobabel (avec Josué) qui pose les fondations du sanctuaire. Ce point sera repris dans la partie IX.

ces travaux, mais s'en voit exclu, tandis que la reconstruction de la ville suscite une opposition véhémement de la part "des peuples des pays". La première de ces deux oppositions sera vaincue bientôt par Zorobabel et Josué, et le temple voit le jour. La deuxième opposition ne sera réduite à néant que par Néhémie, bâtisseur de la ville de Jérusalem. Autel, temple, ville, voilà les trois étapes de la restauration, à l'inverse d'Esdras A'!

Qui sont les meneurs des deux oppositions? Contre le temple s'érige "le peuple du pays", contre la ville se dressent, selon Esr 4,9s, simultanément de hauts fonctionnaires politiques et des peuples de l'empire perse. La liste correspondante en Esdras A', Esdr 2,15s, ne contient, quant à elle, que des noms et titres de fonctionnaires, pas de noms de peuples. La comparaison des deux listes montre qu'Esr 4,9s n'est pas homogène,<sup>8</sup> puisqu'elle mêle noms et titres de fonctionnaires à des noms de peuples. Esr 4,14 présente en outre l'expression: "car nous mangeons le sel du palais" qui s'applique parfaitement à de hauts fonctionnaires au service du roi, mais mal à des nations entières.

L'origine "du peuple du pays" et celle des peuples d'Esr 4,9s n'est d'ailleurs pas la même. "Le peuple du pays" fut déporté et amené à son habitat actuel par le roi assyrien *Asarhaddon* (4,2). Ce roi n'est mentionné ailleurs dans la Bible qu'une seule autre fois, en 2 R 19,37 (= Is 37,38), comme successeur du roi Sennachérib. Israël, le royaume du nord, avait alors déjà cessé d'exister depuis plusieurs décennies. Nous sommes au temps d'Ezéchias. Cela signifie que l'auteur ne parle pas de la déportation de peuples étrangers en terre samaritaine ou israélite, dont il est question en 2 R 17,24 (mais non dans l'œuvre du Chroniste). Il vise une autre déportation, peut-être une déportation qui amena des étrangers en Judée, démembrée par Sennachérib (2 R 18,13; Is 36,1). En effet, 2 R 18,31s (= Is 36,16s) semble suggérer le projet assyrien d'une déportation de Judéens vers d'autres habitats dans l'empire assyrien, et on peut supposer que le corrolaire d'une telle déportation eût été l'échange et le déplacement d'autres populations étrangères vers la Judée. Quoiqu'il en soit, il s'agit de gens qui ont été amenés "ici" (Esr 4,2), à Jérusalem, où ils offraient des sacrifices à Dieu dès le début. Il faut en effet lire, avec le *qeré*, "lui".<sup>9</sup> L'origine des peuples mentionnés en Esr 4,9s est autre. Ils avaient habité les parties orientales de l'empire et furent déportés par le roi *Osnappar* dans la ville de Samarie et le reste de la Transeuphratène (Esr 4,10). C'est la seule mention de ce roi dans la Bible. L'interprétation la plus naturelle de cette notice historique en Esr 4,9s est d'y voir la déportation de populations étrangères en Samarie (2 R 17,21). En effet, 2 R 17,24 ne donne pas de nom au roi d'Assyrie auteur de ces déportations. "Osnappar" remplirait ce vide par un nom.

<sup>8</sup> On peut voir une discussion développée de ce passage dans L.W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, ICC (Edinburgh 1913) 160-173.

<sup>9</sup> B. Ognibeni, *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia*. Studio dei diciassette Ketiv al / Qere w l (Studia Friburgensia, nouvelle série 72) (Fribourg/Suisse 1989) 219-222.

Entre ces deux groupes d'opposants existe une différence religieuse. "Le peuple du pays" souhaite participer à la restauration du temple parce qu'il veut y avoir part à la liturgie, comme il l'avait déjà fait depuis sa déportation sous Asarhaddon. Le deuxième groupe semble rester attaché au roi Osnappar qu'il appelle en Ezr 4,10 "grand et célèbre". Ces deux épithètes dénotent une relation positive entre ces peuples et le roi fondateur de leurs nouveaux habitats. Ils ne désirent pas s'associer à la communauté religieuse juive. Ils restent des peuples étrangers. Leur opposition est politique et vise à empêcher la restauration politique de la ville, alors que le premier groupe, le peuple du pays, éconduit par les Juifs revenus de Babylone, s'oppose à la restauration du temple.

Une différence supplémentaire entre Esdras A' et Ezra-Néhémie apparaît dans la réponse de Darius aux hauts fonctionnaires venus enquêter sur place, après la reprise des travaux de reconstruction du temple (Esdr 6,23-33; Ezr 6,3-12). La première partie de cette réponse est constituée par le décret du roi Cyrus, rédigé dans la 3<sup>e</sup> personne du singulier, et cité par Darius dans son rescrit. La deuxième partie, la réponse de Darius proprement dite, est libellée à la première personne: Darius dit "moi". La frontière entre les deux pièces officielles, celle de Cyrus qui est citée et celle de Darius lui-même, n'est pas la même dans les deux formes textuelles. En Esdras A', la première personne fait son apparition au V. 27. Avec le "moi" du verset final (V. 33), elle encadre la réponse présente de Darius, qui suit la citation de l'édit d'autrefois de Cyrus. En Ezra-Néhémie, la transition du décret de Cyrus à la réponse de Darius se situe entre les V. 5 et 6, marquée par l'indicateur d'une nouvelle section ou proposition "maintenant" (*keân*), et par la *Setuma* du texte massorétique.

La différence aboutit à un poids différent de l'ordre royal que reçoivent ces fonctionnaires perses. En Esdras A', le roi Cyrus et le roi Darius leur ordonnent tous les deux d'aider et d'appuyer la reconstruction du temple. Chronologiquement cela est bien possible puisque ce ne sont que deux ans qui séparent le décret de Cyrus de celui de Darius (Esdr 5,70). C'est ainsi du reste que Flavius Josèphe (Ant. XI,2, 27) présente les choses: Cyrus se propose expressément d'écrire des instructions à ses gouverneurs pour les faire collaborer financièrement à la reconstruction du temple.

En Ezra-Néhémie, c'est Darius seul qui donne l'ordre à Tatnai, Shetar-Boznaï et leurs collègues (V. 6) de soutenir la réédification du temple. La distance entre le roi Cyrus et le roi Darius y est d'ailleurs plus grande. En effet, en 4,5 "le peuple du pays" fait arrêter la reconstruction du temple déjà du vivant de Cyrus et jusqu'au roi Darius. Or, selon 4,6, le même peuple du pays écrit aussi une lettre au roi Xerxès pour bloquer le progrès de la reconstruction du temple. Cette deuxième agitation et un *plus* d'Ezra-Néhémie. Elle est absente d'Esdras A'. Après elle, une troisième action, entreprise par des dignitaires et des peuples entiers (4,9s) a lieu contre la reconstruction de Jérusalem sous le roi Artaxerxès (4,7). Elle réussit, et les travaux chôment jusqu'à l'an 2 de Darius (4,24). La durée de l'arrêt des travaux n'est pas indiquée, et les données chronologiques du texte ne permettent pas de la calculer. Mais les quatre rois Cyrus, Xerxès, Artaxerxès, Darius suggèrent une durée qui dépasse deux ans.

#### IV. Première comparaison: les données chronologiques

Devant ces deux formes textuelles spécifiques de la restauration du temple, de l'autel et de la ville, une première constatation s'impose. Ces deux formes ne sont pas le résultat d'un accident textuel. Elles représentent deux conceptions délibérément différentes de l'histoire de l'après-exil.

Ce sont trois raisons qui font incliner la balance en faveur de l'antériorité d'Esdras A' par rapport à Ezra-Néhémie. Le cadre chronologique, la suite des étapes de la restauration en face des adversaires, enfin la portée d'Ezr 4,24 = Esdr 2,25.

Premièrement le cadre chronologique! Esdras A' et Ezra-Néhémie citent le décret du roi Cyrus autorisant les Juifs revenus de Babylone à réédifier la maison de Dieu à Jérusalem (Esdr 6,23-26; Ezr 6,3-5). Ce document est cité à l'intérieur d'un rescrit du roi Darius. Le décret de Cyrus forme la première partie du rescrit de Darius; dans sa seconde partie Darius confirme ce que son prédécesseur avait décidé (Esdr 6,27-33; Ezr 6,6-12). Le rescrit de Darius s'adresse au gouverneur de Syrie et Phénicie (en Esdras A'), de la Transeuphratène (en Ezra-Néhémie) et à d'autres hauts dignitaires (Esdr 6,3.7.26; Ezr 5,3.6; 6,6). Le rescrit de Darius répond à une demande écrite que ces hauts fonctionnaires avaient soumise au roi (Esdr 6,7-21; Ezr 5,6-17). Leur demande avait été occasionnée par une enquête qu'ils avaient faite sur place à Jérusalem sur les travaux de restauration du sanctuaire ruiné (Esdr 6,3s; Ezr 5,3s).

Or, d'après la chronologie d'Esdras A', l'enquête, la demande envoyée au roi Darius et le rescrit de celui-ci, envoyé en réponse, se situent en l'an 2 de Darius (Esdr 6,11). Ce repère de l'an 2 de Darius se trouve aussi en Ezra-Néhémie (Ezr 4,24). Il correspond à la chronologie d'Aggée (1,1; 2,1.10.20). C'est également la date des oracles et visions de Zacharie 1-6 (Zach 1,1.7). Selon Esdras A' l'an 2 de Darius est probablement supposé aussi pour le "septième mois" pendant lequel les Israélites réérigèrent l'autel (Esdr 5,46).

Esdras A' et Ezra-Néhémie s'accordent donc pour situer l'intervention des gouverneurs et du roi perses dans la reconstruction de la maison de Dieu en l'an 2 de Darius (Esdr 6,1; Ezr 4,24). Mais Esdras A' est seul à donner *la durée de l'intervalle* pendant lequel les travaux de reconstruction chôment: il dure *deux ans* (Esdr 5,70). Cette indication est absente d'Ezra-Néhémie, au passage correspondant (Ezr 4,5) et partout ailleurs. Le *terminus ad quem* de l'intervalle est dans les deux formes textuelles l'an 2 de Darius. Le point de départ est également commun aux deux formes du texte: il se situe du vivant de Cyrus (Esdr 5,70; Ezr 4,5).

Cette durée de l'interruption de la restauration soulève de grosses difficultés. Comment comprendre en effet l'oubli d'un décret de Cyrus dans l'espace de deux ans, à tel point qu'il faut faire des recherches d'archives pour y retrouver le document? Plus grave encore: comment comprendre que Cyrus ait chargé le



gouverneur de la Transeuphratène et d'autres hauts personnages de l'administration perse de coopérer à la réédification du temple et à peine deux ans après, ces mêmes personnes ignorent cet ordre royal et demandent au successeur de Cyrus, au roi Darius, de faire une recherche dans les archives pour y exhumer un décret qui leur avait été destiné si peu de temps auparavant?

Il se peut que les deux ans d'Esdr 5,70 tiennent à cœur à Esdras A' pour une valeur chronologique symbolique. L'exil de Babylone dure 70 ans (Esdr 1,58; 2 Chr 36,21). Après l'exil, de Cyrus à l'an 2 de Darius, où Zorobabel et Josué rebâtissent l'autel, la durée est de 2 ans (Esdr 5,70). Le temple est achevé 4 ans plus tard, en l'an 6 de Darius, au mois d'Adar (Esdr 7,5). Au premier mois suivant, la fête de Pâques peut être recélébrée (Esdr 7,10). Cela fait un total de 7 ans, à partir de l'édit de Cyrus. De la captivité à la restauration du peuple, de la ville, du temple et de la fête de Pâques, le total est ainsi de 77 ans.

Une autre raison pour cette durée de deux ans est peut-être plus décisive encore. Selon Zach 1,12 il y a 70 ans depuis le châtement divin contre Jérusalem et Juda. Or, Zacharie constate cette durée en l'an 2 de Darius (1,7), tandis que, selon 2 Chr 36,22, il y a 70 ans dès la première année de Cyrus. Si de la première année de Cyrus à l'an 2 de Darius on ne met que la distance de deux ans, la donnée chronologique de Zach 1,12 est sauvée sans contradiction avec celle de 2 Chr 36,22.

Il n'empêche que la durée de deux ans crée une autre impasse encore! Selon Esdr 2,1 et 6,16 Cyrus autorise le rétablissement dans sa première année. Selon Esdr 2,1 ce serait la première année de son règne sur la Perse, tandis qu'en 6,16 ce serait la première année de son règne sur Babylone. Si on veut éviter une tension entre ces deux données chronologiques, il faut les interpréter dans le sens qu'Esdras A' identifie la première année de Cyrus sur la Perse et sur Babylone. Cyrus aurait accédé dans la même première année aux deux règnes. D'autre part, la résistance contre ce rétablissement durera pendant toute la vie de Cyrus et pendant deux ans jusqu'à Darius. Tout le règne de Cyrus et d'Artaxerxès, prédécesseurs de Darius, n'aurait donc duré que deux ans! Ezra-Néhémie échappe à ces invraisemblances en ne mentionnant aucune durée de l'intervalle et en donnant une liste des successeurs de Cyrus plus longue où figure aussi Xerxès (Ezr 4,6), un roi absent d'Esdras A': de Cyrus on passe à Xerxès et Artaxerxès pour aboutir à Darius (4,5-7.24). En outre, les destinataires de l'édit de Cyrus, retrouvé aux archives, ne sont pas identiques aux destinataires du rescrit de Darius. Car en Ezr 6,3-5 les destinataires auxquels s'adresse Cyrus ne sont pas mentionnés, alors qu'en Esdr 6,26 ces destinataires sont identiques avec ceux qui reçoivent en réponse le rescrit de Darius. En Esdras A' cela est bien compréhensible puisque seuls deux ans séparent Cyrus de Darius. Enfin, Ezr 1,1 ne parle pas de la première année du règne de Cyrus sur la Perse, mais de la première année "de Cyrus, roi de Perse". Cette façon de s'exprimer ôte la tension avec Ezr 5,13 où la première année de Cyrus sur Babylone apparaît.

Esdras A' va au-devant d'une autre difficulté encore en précisant en 5,54s que la reconstruction de la maison du Seigneur avait commencé au deuxième

mois de la deuxième année de l'arrivée des exilés en provenance de Babylone. Esdr 5,55 est absent du lieu parallèle d'Ezr 3,8. Ce ne peut être la deuxième année de Darius puisque ce fut au septième mois de cette deuxième année qu'on avait rétabli l'autel (5,46). Maintenant on est 7 mois plus tard! Ezra-Néhémie connaît également ce deuxième mois de la deuxième année (3,8) qui correspond aussi à l'année après le retour des exilés de Babylone, mais cette année se situe en Ezra-Néhémie longtemps avant l'an 2 de Darius, comme nous venons de voir. Quant à Zacharie, au onzième mois de l'an 2 de Darius (1,7), le Seigneur promet de rebâtir sa maison, le temple (1,16). Esdras A' est ici encore en harmonie avec Zacharie.

Cette deuxième année dont parle Esdr 5,54s est donc l'an 3 de Darius!<sup>10</sup> Mais Esdr 6,1-3 semble suggérer que c'est en l'an 2 de Darius que les travaux de reconstruction du temple reprennent, encore que la formulation des données chronologiques du début des versets 2 et 3 ("alors", "à cette même époque") soit telle qu'elle admet une interprétation chronologique vague. Esdras A' est à deux doigts d'une incompatibilité entre 5,54s et 6,1-3, et, il faut l'ajouter, tombe dans l'incompatibilité avec Aggée.

En effet, en 1,1 Aggée prend la parole au sixième mois de l'an 2 de Darius pour accuser les Judéens de s'être désintéressés complètement de la maison du Seigneur gisant en ruines. Mais déjà un mois plus tard, en 2,1, il constate un grand progrès dans la restauration du temple, et deux mois plus tard, mais toujours en l'an 2 de Darius, un conflit semble éclater au sein même du travail de reconstruction, puisque des gens veulent y participer qui rendront toute l'œuvre impure. L'identité de ces gens ne nous est pas révélée, mais qui ne songerait pas aussitôt aux peuples des pays ou au peuple du pays que les exilés bâtisseurs rejettent (Esdr 5,63-70; Ezr 4,1-6)?

En revanche, Ezra-Néhémie passe indemne à travers ces tensions et incompatibilités. Ezr 3,8 connaît le deuxième mois de la deuxième année, analogue à Esdr 5,54s, mais celle-ci se situe longtemps avant l'an 2 de Darius. Nous l'avons vu. Dans le passage parallèle à Esdr 6,1-3, Ezr 5,1-3 s'abstient de toute donnée chronologique, excepté celle du V. 3, vague elle aussi comme en Esdr 6,3 "à cette même époque". Mais Ezr 5,1 met les prophètes Aggée et Zacharie bien en vedette, si bien que tout lecteur averti établira par devers lui-même le synchronisme entre l'an 2 de Darius quand le prophète Aggée prend la parole, et les événements contemporains relatés en Ezr 5-6.

C'est un argument supplémentaire en faveur de l'antériorité d'Esdras A' par rapport à Ezra-Néhémie quant à la séquence des étapes dans la restauration. Les deux formes s'accordent pour situer un intervalle de 7 mois (du septième mois de l'année précédente au deuxième mois de l'année suivante) entre le rétablissement de l'autel et le début de la restauration de la maison de Dieu

<sup>10</sup> Pohlmann, 3. Esra-Buch (n. 49 ci-dessous) 406 a tort d'interpréter la deuxième année d'Esdr 5,54 comme l'an 2 de Darius, pour deux raisons: le parallèle d'Ezr 3,8 ne l'implique pas non plus, et le contexte d'Esdr 5,54s est formel pour dire que, dans les deux mentions au V. 54 et 55, il s'agit de la même année qui est l'année après le retour de Zorobabel.

(Esdr 5,46.54s; Ezr 3,1.8). Mais en Ezra-Néhémie la refondation de l'autel a lieu sous Cyrus, longtemps avant l'an 2 de Darius. Il y a donc beaucoup de place pour loger cet intervalle. Il n'en va pas de même pour Esdras A'. Il est coincé entre le septième mois de l'an 2 de Darius (Esdr 5,46) pour la fondation de l'autel et le deuxième mois de l'année suivante, début de la reconstruction de la maison du Seigneur (5,54s). Cependant cette dernière donnée chronologique se heurte à deux obstacles: à l'an 2 de Darius où les fonctionnaires perses arrivent déjà pour inspecter les travaux de restauration du temple, et à l'affirmation d'Aggée selon laquelle les Juifs sous Zorobabel commencent à reconstruire le temple au septième mois de l'an 2 de Darius. Esdras A' réussit à échapper à la première difficulté par l'arrière-porte d'une formulation chronologique un peu vague (Esdr 6,1-3), mais non à la deuxième.

Cela peut être une des raisons précisément qui avaient poussé Ezra-Néhémie à avancer tout au début des travaux de restauration la fondation de l'autel qui eut lieu en "la deuxième année au deuxième mois" afin d'éviter la collision avec les données d'Aggée!

Si nous comparons donc ces deux présentations chronologiques, la forme d'Esdras A' apparaît d'emblée plus difficile et celle d'Ezra-Néhémie plus logique, plus plausible et davantage en harmonie avec les données du livre d'Aggée, sans être en contradiction avec celles de Zacharie. Car la seule tension avec Zacharie existe entre 2 Chr 36,22 et Zach 1,12, puisque selon un texte (Chr), l'exil dure 70 ans jusqu'à la première année de Cyrus, selon l'autre (Zach) jusqu'à l'an 2 de Darius, séparé par plusieurs années de Cyrus.

En sens inverse, on pourrait interpréter Esdras A' comme le résultat d'une harmonisation avec Zacharie sur le plan chronologique. Mais une telle harmonisation aurait décousu l'harmonie avec Aggée en en cousant une avec Zacharie! Cela n'est pas vraisemblable. Un harmonisateur soucieux de créer une consistance d'un côté ne va pas détruire une qui existe de l'autre.

Egalement en faveur de l'antériorité d'Ezra-Néhémie, on pourrait faire valoir que la forme de celui-ci soulève la question pourquoi les exilés revenus de Babylone ont tant tardé, de Cyrus jusqu'à l'an 2 de Darius en passant par Xerxès et Artaxerxès, à rebâtir la maison de Dieu pour laquelle ils avaient pourtant l'autorisation écrite de Cyrus en main? Esdras A' pourrait être interprété, dans ce cas, comme tentative d'éviter ce scandale de la tiédeur à l'égard du temple qu'Aggée avait reproché aux Juifs en l'an 2 de Darius.

Mais Ezra-Néhémie prend soin d'écarter la possibilité de lire ainsi la longue durée entre le retour des exilés et la restauration du temple. En Ezra-Néhémie, la toute première chose que les Juifs entreprennent dès leur retour de Babylone, c'est de rétablir l'autel et la liturgie (Ezr 3,1-3). C'est la preuve de leur ferveur. Ils entreprennent sans délai l'exécution de l'édit de Cyrus. Mais déjà à ce moment-là, les "peuples des pays" menacent, et on doit en avoir peur (3,3), une notice absente d'Esdras A'. Et de fait, tout de suite après, leur hostilité devient active, du vivant de Cyrus même (4,5), pour ne plus s'interrompre ni sous Xerxès (4,6) (détail qui est absent en Esdras A!), ni sous Artaxerxès (4,7-24) et jusqu'en l'an 2 de Darius. Qu'il y ait eu plusieurs règnes et de nombreuses an-

nées entre le rétablissement de l'autel et la reconstruction du temple, cela n'est pas à mettre au compte négatif de l'indifférence des Juifs, comme semble le suggérer Aggée, mais à celui des ennemis d'Israël.

Concluons cette étude des données chronologiques. Dans l'absence d'une raison évidente pour un réarrangement de la forme d'Ezra-Néhémie par Esdras A', il est préférable de supposer qu'Ezra-Néhémie améliore la logique des événements et leur plausibilité historique en réarrangeant la matière telle que la donne Esdras A'. Ce réarrangement consiste en les retouches suivantes: suppression de la durée de l'interruption des travaux de restauration, déplacement de la ligne de démarcation entre l'édit de Cyrus et la réponse personnelle de Darius à l'intérieur du rescrit de celui-ci: en Esdras A' Cyrus s'était adressé à la fin aux mêmes gouverneurs et dignitaires à qui Darius s'adresse lui aussi (Esdr 6,26), tandis qu'Ezra-Néhémie détache cette adresse finale de l'édit de Cyrus pour en faire l'ouverture de la réponse de Darius (6,6), et finalement Ezra-Néhémie place le rétablissement de l'autel en tête de toutes les œuvres de restauration, évitant ainsi la contradiction avec Aggée dont Esdras A' tombe victime. Ces différentes divergences entre Esdras A' et Ezra-Néhémie sont solidaires entre elles. Elles révèlent deux systèmes chronologiques distinctes dont chacun possède une cohérence propre. Celle d'Ezra-Néhémie est plus plausible, celle d'Esdras A' plus difficile.

Peut-être le réarrangement d'Ezra-Néhémie visait-il à atténuer les reproches d'Aggée. Non, les Juifs revenus de l'exil n'avaient pas été indifférents; ils étaient bien plutôt victimes de l'hostilité de leurs adversaires.

## V. Deuxième comparaison:

### Les étapes et les adversaires de la restauration

Le thème de l'opposition domine l'histoire de la reconstruction du sanctuaire de Jérusalem et de la ville en Ezra-Néhémie. Dès le retour des exilés, au tout premier acte qu'ils posent en réérigeant l'autel, "au septième mois" (Ezr 3,1.6), ils craignent l'hostilité "des peuples des pays" (3,3), selon l'incise qui ne se trouve pas en Esdras A' au lieu analogue (5,49): "car (ce fut) dans la crainte (pesant) sur eux du côté des peuples des pays". (Le "septième mois" de la première année de Cyrus (Ez 1,1), et non, comme en Esdras A' (5,46), le septième mois de l'an 2 de Darius.)

L'autel et la liturgie rétablis, les ennemis, appelés "peuple du pays" (Ezr 4,4), réussissent à faire suspendre la réédification du temple sous Cyrus (4,5). L'obstruction des mêmes adversaires obtient la cessation de ces travaux de restauration aussi sous le successeur de Cyrus, Xerxès (Ezr 4,6). Ce détail est absent d'Esdras A'. Selon Ezr 4,5.24 la réédification du temple restera ainsi paralysée jusqu'en l'an 2 de Darius. Sous Artaxerxès, qui succède à Xerxès, un autre groupe hostile entre en scène, qui ajoute à l'hostilité contre le temple une opposition supplémentaire contre la reconstruction de la ville (Ezr 4,7-23) qui ne sera vaincue définitivement qu'avec Néhémie (Ne 1-6).

Le groupe d'opposants hostile au relèvement de la ville de Jérusalem est introduit trois fois en Ezra-Néhémie (Ezr 4,7.8.9s). Au V. 7 ces adversaires sont présentés dans la trame de la narration. C'est un groupe de trois personnes appelées par leurs noms. S'y ajoutent des "collaborateurs" ou "collègues" anonymes. Le texte est en hébreu. En Esdr 2,15, au passage parallèle, six personnages figurent avec leurs noms, et des "collaborateurs" anonymes y sont ajoutés dont il est spécialement dit qu'ils habitent à Samarie et "dans les autres lieux".

Au V. 8, le texte passe à l'araméen. Il est également un texte narratif comme le V. 7. Ici ce sont deux personnes, appelées nommément et avec leurs titres, et leurs collaborateurs anonymes, dont il est rapporté qu'ils écrivirent une lettre au roi Artaxerxès. Les deux personnes ne portent pas les mêmes noms que ceux du verset précédent. Esdras A' n'a pas de parallèle au V. 8.

Enfin en Ezr 4,9s se trouve une sorte d'en-tête de la lettre énumérant les *expéditeurs*. Ce sont d'abord les deux personnes du V. 8, appelées du même nom et pourvues du même titre qu'au V. 8 et suivies du groupe anonyme des "collaborateurs". A eux s'ajoutent ensuite neuf autres noms, dont plusieurs sont des noms de nations et pays connus de l'empire perse. A la fin de ces noms collectifs et géographiques est ajouté: "et le reste des nations" (V. 10). La liste des *expéditeurs* de cette lettre n'est donc pas homogène. Mis à part les deux hautes personnalités du gouvernement perse et leurs collaborateurs anonymes qui sont des individus, nous trouvons plus de neuf collectivités nationales. Au verset suivant (Ezr 4,11), nous lisons enfin le destinataire et le début textuel de la lettre.

Esdras A' (2,16) se distingue en trois points d'Ezr 4,9-11: les neuf noms collectifs ne s'y rencontrent pas, sa liste ne contenant que deux personnages, mentionnés par leur nom et leur fonction, ainsi que deux groupes de collaborateurs anonymes: les "membres du conseil" et les "juges" de Syrie et Phénicie. Deuxièmement, Esdr 2,16 donne textuellement le début de la lettre qui commence par mentionner le destinataire, le "Seigneur" roi, Artaxerxès, puis les expéditeurs, qui s'appellent serviteurs du roi. Troisièmement, les deux expéditeurs mentionnés au début du libellé de la lettre (2,16) figurent déjà au verset précédent (2,15) parmi les six personnages dont il est rapporté qu'ils écrivaient au roi Artaxerxès.

En conclusion: Ezra-Néhémie suppose *deux* lettres. La première écrite par Bishlam, Mithredat, Tabéel et leurs collaborateurs (Ezr 4,7). Le libellé et contenu de cette lettre ne nous est pas communiqué. Nous n'apprenons rien sur la réponse du roi à cette missive (Ezr 4,17.23). La deuxième lettre par contre nous est donnée textuellement en Ezr 4,11-16. Dans le corps de la lettre, à son début (Ezr 4,11), les expéditeurs ne figurent pas nommément, seulement le destinataire. En revanche, les expéditeurs sont nommés deux fois en dehors du texte de la lettre, avant que celle-ci soit citée textuellement (Ezr 4,8 et 9s). La première mention se rencontre dans la trame du récit (4,8). Deux personnages individuels avec nom et titre y figurent et leurs collaborateurs anonymes. La deuxième (Ezr 4,9s) semble ouvrir la citation textuelle de la lettre, mais au V.

11 on se rendra compte que c'est seulement là que la véritable citation commence. Du reste, le destinataire devrait venir en tête, comme en Ezr 5,7; Esdr 6,7. Dans cette deuxième mention des destinataires, s'ajoute aux deux personnages avec leurs collaborateurs une liste de plus de neuf peuples. Or, Artaxerxès ne répondra qu'aux hauts fonctionnaires et à leurs collaborateurs (Ezr 4,17.23).

Il est difficile de ne pas interpréter ces différences entre Esdras A' et Ezra-Néhémie comme une amplification du côté d'Ezra-Néhémie. Les deux lettres et le grand nombre de peuples puissants qui se solidarisent comme signataires avec la deuxième lettre adressée à Artaxerxès (Esr 4,9-16) souligne la puissance des ennemis de Juda. Cette liste donne un contenu à l'expression d'Ezr 3,3 des "peuples des pays". Ezra-Néhémie connaît ainsi l'hostilité symétrique du "peuple du pays" contre la réédification du temple (Ezr 4,1-6) qui dure de Cyrus à l'an 2 de Darius (4,5.24) et celle "des peuples des pays" (3,3) contre la résurrection de Jérusalem de ses ruines depuis Artaxerxès, prédécesseur de Darius (Ezr 4,7-24) jusqu'au roi homonyme qui fut le successeur de Darius (Ne 1). La première hostilité est locale et motivée religieusement, la deuxième internationale au sein de l'empire et politique. L'hostilité s'étend donc en faisant tache d'huile: elle commence par empêcher la réparation du temple et finit par couper court à la restauration de la ville.

Si Esdras A' était un remaniement d'Ezra-Néhémie, il faudrait supposer que ce rédacteur ait simplifié Ezr 4,7-11 en en faisant disparaître les cicatrices d'une amplification non-homogène, texte amplifié et pourtant plus original par hypothèse que le texte simple d'Esdr 2,15s. Il faudrait supposer en outre qu'il ait supprimé la distinction de deux lettres adressées à Artaxerxès (Ezr 4,7 et 4,8-16), et qu'il ait écarté les manœuvres contre la restauration du temple sous Xerxès (Ezr 4,6). On devrait admettre qu'il ait voulu enlever le souvenir des deux déportations, celle d'Asarhaddon et celle d'Osnappar, qui ont amené la première le "peuple du pays" (Ezr 4,4), la deuxième les peuples puissants de l'empire perse en Ezr 4,9s. On devrait admettre de plus que ce rédacteur ait remplacé les peuples hostiles puissants d'Ezr 4,9s par des hommes politiques individuels, habitants de Samarie, de la Syrie et de la Phénicie (Esdr 2,21). Il découlerait d'un tel remaniement aussi que la clarté du progrès de la restauration: autel, temple, ville en Ezra-Néhémie se brouillerait pour faire place à un récit beaucoup moins ordonné de la restauration: celle-ci commence par la ville, mais l'achèvement de celle-ci n'est constatée nulle part *expressis verbis* (à la différence de Ne 6), ensuite l'autel sera rétabli et en dernier lieu le temple.

Il est donc plus facile de concevoir un remaniement en sens inverse. Peut-on trouver les raisons qui motivaient la présentation des événements en Ezra-Néhémie?

Ezra-Néhémie a voulu amplifier les forces adverses en face du petit groupe de Juifs revenus de l'exil. En même temps il explique pourquoi il a fallu si longtemps pour restaurer le temple et la ville alors que l'autel était rétabli déjà dans l'année même de l'édit de Cyrus. En présentant les choses ainsi, les reproches d'Aggée trouvent une place chronologiquement, et ils s'expliquent,

puisque l'autel et la liturgie existent depuis des années sans que le temple soit rebâti pour autant. Mais en même temps, ce n'est pas de la faute des Juifs, car l'hostilité puissante des voisins à l'intérieur de la Judée (Ezr 4,1-6) et dans la Transeuphratène et dans l'empire leur enlève tout moyen d'action. Aggée a raison: le temple doit être reconstruit; il aurait tort s'il suggérait que la négligence des Juifs serait la cause de l'arrêt des travaux de reconstruction.

Esdras A' expose par contre les exilés revenus de Babylone aux reproches d'Aggée (1,1-11). Comment se fait-il que la liturgie ne se célèbre pas dès leur retour à Jérusalem? Pourquoi n'ont-ils pas d'abord rétabli l'autel et la liturgie, ce qu'ils avaient fait dans la présentation d'Ezra-Néhémie et aussi de Flavius Josèphe (Ant. XI,3, 9)? L'Écriture nous donne d'autres exemples où la construction ou la restauration de l'autel précède celle du temple (2 Sam 24,25; 1 Chr 21,26 par rapport à 1 R 6 et 2 Chr 4s; 1 Macc 4,47s). Esdras A' dit bien que les exilés se sont mis à rebâtir la ville *et le temple* (Esdr 2,17s), mais ils doivent arrêter leur travail avant d'avoir pu bâtir l'autel. Il n'y avait donc pas encore de liturgie qui se célébrait. Mais cette absence de culte crée une tension avec Aggée et Zacharie qui appellent Josué "grand-prêtre" (Ag 1,1.12.14; 2,2.4; Zach 3,1.8), ce qui suppose une consécration et l'onction sacerdotale avec les sacrifices qui en font partie, mais sont inconcevables en dehors d'un culte célébré régulièrement. Aggée et Zacharie semblent donc supposer eux aussi une liturgie célébrée déjà avant la réédification du temple. C'est pourquoi ils peuvent parler à juste titre du grand-prêtre Josué. Aggée ne critique pas l'absence de la liturgie; il critique la négligence de ceux qui attendent pour rebâtir la maison de Dieu. On ne peut donc concilier parfaitement Aggée avec Esdras A', puisque le prophète semble supposer un culte existant dans l'absence de toute restauration du temple, tandis qu'en Esdras A' ni l'un ni l'autre n'existent avant l'an 2 de Darius. En revanche, Aggée et Ezra-Néhémie sont en harmonie à cet égard. Cela aussi oriente vers un rapport qui va d'Esdras A', moins en harmonie avec Aggée, à Ezra-Néhémie, plus homogène avec les données de ce livre prophétique.

## VI. Troisième comparaison: restauration de la ville ou du temple en Ezr 4,7 -24 et Esdr 2,15-25?

Dans ce passage parallèle la conclusion (Ezr 4,24; Esdr 2,25) est la même dans les deux textes. Artaxerxès y suspend la restauration du temple. Cela surprend. Toute la section précédant immédiatement, en effet, parle de la reconstruction de la *ville*, exclusivement en Ezr 4,7-23, principalement en Esdr 2,15-24, où seul 2,17s mentionne deux fois la maison du Seigneur dans un contexte par ailleurs dominé par la ville, non par le temple de Jérusalem.

Lu à la lumière de sa conclusion (Ezr 4,24; Esdr 2,25), le passage semble donc vouloir dire que la suspension des travaux de reconstruction de la ville implique en même temps l'arrêt des travaux de restauration du temple. Ville et temple sont solidaires. Celui-ci ne peut être relevé de ses ruines sans que celle-là aussi soit restaurée.

Ezra-Néhémie rend cet indissoluble lien entre ville et temple explicite en plaçant Ezr 4,1-6 en tête de la section 4,7-23. Il crée ainsi une inclusion. La restauration de la ville est précédée et suivie par celle de la maison de Dieu, les deux restaurations étant suspendues simultanément.

Esdras A' fait sentir ce même lien entre ville et temple en parlant expressément de celui-ci au milieu et en conclusion du passage (2,17s.25).

Laquelle des deux formes textuelles est plus originale? Les deux mentions de la maison du Seigneur en Esdr 2,17s pourraient se révéler secondaires, car elles ressemblent à des blocs erratiques dans un contexte par ailleurs préoccupé exclusivement de Jérusalem, du rôle politique et fiscal de cette cité dans l'histoire passée et présente.

En Ezra-Néhémie, 4,1-6 est intimement lié à 4,7-24, puisque Ezr 4,5 insiste sur la persistance de l'hostilité contre le rétablissement du temple, depuis le temps du roi Cyrus jusqu'à l'an 2 de Darius, tandis que 4,6 et 4,7-24 illustrent cette agressivité permanente pour l'intervalle entre ces deux rois. De fait, durant les règnes de Xerxès (4,6) successeur de Cyrus, et d'Artaxerxès (4,7-24), prédécesseur de Darius, les attaques contre les bâtisseurs de la maison de Dieu n'ont jamais chômé.

Une autre difficulté du texte d'Esdras A', absente en Ezra-Néhémie, permet de mieux saisir la relation entre les deux formes textuelles. Selon Esdras A', en effet, la ville a pu être reconstruite, puisqu'on y habite désormais (5,45). Elle possède effectivement des portes avec des places (5,46), ce qui suppose des murailles. Pour confirmer l'existence d'une ville défendue par des remparts, Esdr 5,69 suggère un siège de Jérusalem lorsque les Juifs remettent l'autel sur pied (*kai; kativscusan*). Or, comment concilier cette donnée avec Esdr 2,15-24 où nous apprenons l'ordre donné et exécuté du roi Artaxerxès d'interrompre les travaux de reconstruction de la ville et, par voie de conséquence (2,17s), du temple?

Interprété précisément comme solution de cette difficulté, Esdr 2,25 devient lumineux: "et la reconstruction du *sanctuaire* à Jérusalem cessa jusqu'en l'an 2 du règne de Darius, roi des Perses". Seuls les travaux du *temple* furent interrompus, étant sous-entendu que ceux de la ville continuaient et furent achevés. Par cette observation donnée en conclusion, l'auteur veut justement laisser l'espace ouvert pour la poursuite et l'accomplissement de la restauration de Jérusalem. Il paie naturellement un prix pour cela. La conclusion est en grande tension avec tout ce qui précède. Car là, nous l'avons vu, les attaques des ennemis s'en prenaient au relèvement de la ville, non du temple.

Pour Ezra-Néhémie en revanche, il n'y avait nulle nécessité d'une telle conclusion. Car dans sa conception des choses ni ville ni temple ont besoin d'être achevés déjà en l'an 2 de Darius. Le temple le sera après cette date (Ezr 5-6), la ville après le règne de Darius, sous son successeur Artaxerxès (Ne 1-6).

En d'autres termes, dans la logique d'Esdr 2,15-25; Ezr 4,7-24, la conclusion devrait constater l'arrêt des travaux de restauration de la *ville*. On l'a toujours observé. Mais à la différence d'Ezra-Néhémie, cette constatation serait



incompatible avec le contexte global d'Esdras A', puisque là, en l'an 2 de Darius la restauration de la ville est déclarée achevée! En Ezra-Néhémie par contre, une notice selon laquelle la ville restait en ruine comme le temple, aurait cadré parfaitement avec l'ensemble de son récit où la ville *doit* précisément rester en ruines jusqu'à Néhémie.

La conclusion surprenante d'Esdr 2,25 (=Ezr 4,24), en tension avec le récit qui la précède (2,15-24), ouvre en réalité la possibilité d'affirmer que la ville de Jérusalem sera déjà restaurée quand les Juifs se mettront à redresser l'autel. Oui, dit Esdr 2,25 dans le contexte de tout le livre, Artaxerxès et ses gouverneurs sont intervenus brutalement dans la restauration, mais celle du temple, non celle de la ville! Par ce coup de pousse, Esdras A' ôte la contradiction dans son contexte entre Esdr 2,15-24 et 5,45s.

La conclusion d'Esdr 2,25 est donc *nécessaire* pour Esdras A'; elle ne l'est pas pour Ezra-Néhémie, où elle est en porte-à-faux avec l'ensemble du livre! Car la conclusion naturelle d'Ezr 4,7-23, à savoir l'interruption de la restauration de la ville, n'aurait gêné en rien, puisque, nous l'avons vu, la restauration de la ville *devait* rester suspendue jusqu'à Néhémie. L'arrêt des deux restaurations, celle du temple en Ezr 4,1-6 et celle de la ville en 4,7-23 était en parfaite harmonie avec le plan d'ensemble d'Ezra-Néhémie. Ezr 4,24 y est donc inutile! Dès lors, *Esdr 2,25 = Ezr 4,24 est conçu pour Esdras A'* où cette conclusion est nécessaire et a tout son sens, malgré la tension qu'elle crée avec le contexte immédiat précédent. En revanche, elle n'a pas sa raison d'être en Ezra-Néhémie. Elle y est même gênante! Tout le monde doit la relier, pour résoudre cette difficulté, par delà son contexte immédiat précédent (4,7-23), à l'épisode d'Ezr 4,1-6, pour lui donner un sens dans le contexte. Or il y a de fortes chances qu'Ezra-Néhémie ait précisément placé l'épisode de l'hostilité contre le temple en tête de l'intervention d'Artaxerxès contre la ville parce qu'il y avait justement là cette conclusion d'Ezr 4,24 que rien n'annonçait ni ne préparait en Ezr 4,7-23! Pour lui donner une intelligibilité et un contexte, Ezra-Néhémie la liait au récit du conflit autour de la restauration du temple en plaçant ce récit juste avant celui de la suspension des travaux par Artaxerxès (4,7-23.24).

En d'autres mots, la présence d'Ezr 4,24 qui informe de l'arrêt de la restauration du temple, est le motif, en Ezra-Néhémie, pour l'insertion du récit de l'obstruction du peuple du pays contre le rétablissement du temple (4,1-6) à sa place actuelle, devant le récit de l'opposition d'Artaxerxès et de ses fonctionnaires contre la reconstruction de la ville (4,7-23).

Cette observation sur la fonction qu'Esdr 2,25; Ezr 4,24 remplit dans l'économie d'ensemble du récit en Esdras A', et le manque d'une telle fonction en Ezra-Néhémie, où Ezr 4,24 crée au contraire une tension simultanément avec la section qui précède (4,7-23) et le contexte global du livre (Ezr 3-6; Ne 1-6), entraîne une autre conséquence. Car il devient possible d'établir une séquence chronologique de l'histoire littéraire d'Esdr 2,15-25 et d'Ezr 4. A la base se trouve un récit qui relate l'intervention de gouverneurs perses et du roi Artaxerxès dans la restauration de la ville de Jérusalem aboutissant à la

suspension de ces travaux. Esdras A' y ajoute après coup la conclusion de 2,25 afin d'adapter ce texte, tiré de sa source, au contexte global de son récit qui veut que la ville soit restaurée aussitôt, avant l'an 2 de Darius. Maintenant, lu à la lumière de cette conclusion, le lecteur comprend ce texte dans le sens que ville et temple sont en cours de restauration simultanément lorsque l'interdiction royale intervient pour suspendre uniquement les travaux de reconstruction du *temple*. On peut même deviner la raison de cet aiguillage de la signification d'Esdr 2,15-24; Ezr 4,7-23 en une autre direction. C'est la convergence avec Aggée 1,1-11 où les Judéens vivent dans leurs maisons lambrissées (1,4) tandis que les ruines du temple sont laissées à l'abandon! Dans un troisième moment, Ezra-Néhémie reprend l'ensemble constitué d'Esdr 2,15-25 en Ezr 4,7-24. Mais la conclusion de 4,24 est en porte-à-faux complet puisqu'elle n'est ni en harmonie avec le texte immédiatement précédent (4,7-23) ni réclamé par le contexte global du livre. Afin de la libérer de cette absence de fonction et de contexte Ezra-Néhémie la rattache aux attaques contre les bâtisseurs du sanctuaire (Ezr 4,1-6; Esdr 5,63-70) relatées à cette fin juste avant la suspension royale de la restauration de la ville (4,1-6 placé avant 4,7-23). Dans l'intention de mieux ancrer la conclusion d'Esdr 2,25 dans le contexte qui précède, il se peut qu'en un quatrième temps, en Esdras A' on ait inséré une double mention du temple en 2,17s, en modifiant le texte de la source qui serait ici mieux conservé dans la forme parallèle d'Ezr 4,12-14. En effet, comme Ezr 4,14 convient bien à de hauts fonctionnaires écrivant une lettre au roi ("comme le sel du palais est notre sel et qu'il n'est pas convenable pour nous de voir la nudité du roi"), cette expression n'est pas tributaire de la forme textuelle spécifique d'Ezra-Néhémie. Car nous avons vu que celle-ci estompe au contraire en 4,9s le rôle des hauts fonctionnaires individuels au profit des nombreuses nations dans l'envoi de cette lettre au roi. Ainsi un certain développement littéraire aurait continué en Esdras A' encore après qu'Ezra-Néhémie se soit séparé de lui. Quoi qu'il en soit, Esdras A' s'est servi d'une source, alors qu'Ezra-Néhémie a modifié Esdras A' à son tour.

## VII. Conclusion

Il est temps de conclure cette discussion. Retenons-en 12 points:

1. Esdr 2,25 = Ezr 4,24 ne convient pas à son contexte précédent immédiat. Car ici il est question de la restauration de la *ville*, là du *temple*.

2. Mais ce verset est requis par l'économie d'ensemble du livre d'Esdras A' qui a besoin d'un temple en ruines et d'une Jérusalem rebâtie en l'an 2 de Darius selon 5,45ss. Or, c'est précisément ce qu'Esdr 2,25 = Ezr 4,24 suggère lorsqu'on le lit dans son contexte (Esdr 2,15-24 = Ezr 4,7-23). Il veut préciser en effet que l'intervention royale fut dirigée exclusivement contre le temple à rebâtir, non contre la ville, comme on l'aurait pu penser sans cette précision ajoutée à la fin.

3. Au contraire, en Ezra-Néhémie ce verset est deux fois en porte-à-faux. Comme en Esdras A', il est en tension avec son contexte qui précède (conclusion 1). Mais il est aussi en tension avec son contexte global propre qui veut une ville *et* un temple en ruines. En Ezra-Néhémie on pouvait et on devait dire que la restauration de la ville fut suspendue, puisque ce n'est que Néhémie qui la restaura après Darius. Dans un tel contexte, ce verset est un corps étranger, sans fonction organique dans l'ensemble du livre d'Ezra-Néhémie.

4. Il s'ensuit qu'Esdr 2,25 est bien en place dans le contexte d'ensemble du livre et trahit une tension avec son contexte précédent. Le verset se révèle ainsi être une *addition secondaire* au contexte précédent (2,15-24) destinée à bien intégrer ce texte tiré d'une *source préexistante* dans l'ensemble du livre d'Esdras A'. Ce verset fut donc conçu pour Esdras A'.

5. En Ezra-Néhémie, ce même verset étant un corps étranger dans l'ensemble de ce livre, il fallait lui donner un point d'appui qui y justifiait sa présence d'une façon plausible. Ce service lui fut rendu par le placement du récit rapportant le conflit éclaté autour du rétablissement du sanctuaire (Ezr 4,1-6; Esdr 5,63-70), juste avant le conflit déclenché pour empêcher la restauration de la ville (Ezr 4,7-23; Esdr 2,15-24). Ce voisinage créé, tout lecteur d'Ezra-Néhémie interprétera Ezr 4,24 comme épilogue de 4,1-6 et de 4,7-23 à la fois. Le roi Artaxerxès suspendit la restauration du temple, mais aussi celle de la ville. La première suspension est exprimée expressément, la deuxième implicitement.

6. La conséquence de cela pour la relation entre les deux formes textuelles est la suivante: Esdras A' précède Ezra-Néhémie pour la présentation des événements de la restauration de la ville et du temple. La séquence: achèvement de la restauration de la ville, inachèvement de celle du temple est originale, tandis que l'inachèvement simultané de la restauration du temple et de la ville, tel qu'Ezra-Néhémie le suppose, est secondaire.

7. Si tel est le cas, Ezra-Néhémie doit au moins rapporter le rétablissement de l'autel et de la liturgie (Ezr 3; Esdr 5,45-62). Il doit faire cela pour deux raisons. La première est l'harmonie avec le prophète Aggée qui suppose en l'an 2 de Darius à la fois une liturgie qui fonctionne et un temple en ruines. La deuxième, c'est que les Juifs revenus de Babylone auraient échoué sur toute la ligne, malgré l'autorisation suprême du roi Cyrus entre leurs mains, si pendant de nombreuses années ils n'avaient rien rétabli, ni autel, ni temple, ni ville. Voilà les raisons qu'avait Ezra-Néhémie pour placer le récit du rétablissement de l'autel et de la liturgie en tête de toutes les entreprises de restauration (Ezr 3).

8. Quel fut, en face, le motif qui détermina Esdras A' de coiffer le texte de sa source d'une conclusion qui allait en sens contraire, c'est-à-dire qui niait l'arrêt de la reconstruction de la *ville* que la source voulait dire, pour y substituer l'arrêt du rétablissement du *temple* que la source ignorait? Ce fut probablement aussi le souci de se trouver en conformité avec Aggée qui regardait avec indignation les Juifs bien installés chez eux pendant que Dieu avait sa maison en ruines sans personne pour s'en soucier.

9. Ainsi Ezra-Néhémie, tout secondaire qu'il est par rapport à Esdras A', est cependant plus proche de la source de celui-ci en Esdr 2,15-24. Car cette source et Ezra-Néhémie s'accordent pour laisser la ville en ruines pendant tout le temps d'Artaxerxès, tandis qu'en Esdras A' on suppose qu'on travaille à sa restauration pendant ce temps pour l'avoir achevée en l'an 2 de Darius.

10. La divergence de la chronologie et des adversaires des restaurations juives entre Esdras A' et Ezra-Néhémie appuie la thèse que c'est la forme de celui-ci qui dépend de la forme de celui-là. Tous les indices nous orientent vers une dépendance en ce sens. L'argument qui a le plus de poids est celui de la section Esdr 2,15-25 comparée à Ezr 4. En deuxième rang vient celui de la chronologie, en troisième celui de l'identité des adversaires.

11. L'histoire de la compétition des trois jeunes gens devant le roi Darius (Esdr 3-5,6) est une insertion dans Esdras A'. Elle y entraîne comme seule conséquence le déplacement de la liste des exilés revenus de Babylone, à la suite du récit de la compétition (Esdr 5,7-44), au lieu de la laisser à sa place primitive après l'édit de Cyrus (Esdr 2,1-14). Du moins c'est ce qui est plus probable. Il paraît vraisemblable aussi qu'Ezra-Néhémie n'ait pas connu ce récit dans sa *Vorlage*. Sinon il l'aurait plutôt conservé que retranché.

12. Le mémoire de Néhémie enfin est entré secondairement dans le texte d'Esdras, peut-être au moment de la rédaction spécifique d'Ezra-Néhémie, motivée précisément par l'intégration de ce mémoire dans le texte reçu.

## VIII. Brève synthèse de la recherche

Le dialogue avec la recherche ne pourra être que succinct dans les limites de cette étude déjà longue. Il ne sera pas complet, mais j'espère que le choix des travaux sera représentatif pour l'ensemble des études consacrées aux deux formes d'Esdras.

D'abord une remarque générale. Dans de nombreux travaux anciens, l'argumentation se situe simultanément à deux niveaux, celui du récit et celui de l'histoire réelle. Celle-ci sert de critère pour juger de celui-là. Il n'est plus possible aujourd'hui de partir d'un tel présupposé. Le récit se tient en lui-même, in-

dépendamment de son rapport aux événements tels que l'historiographie moderne les connaît. Car il s'agit de comprendre l'idée que se faisaient Esdras A' et Ezra-Néhémie des événements. Les corrections apportées à cette idée à partir de nos connaissances modernes de l'histoire doivent être forcloses.

Deuxième remarque: la signification qu'a la position d'Esdras A' avant Esdras B' (=Ezra-Néhémie) dans la LXX et son rang canonique dans l'Eglise des sept premiers siècles, en Occident et en Orient, ne sont pas pris en compte ici. Car il s'agit pour nous uniquement du rapport entre les deux formes textuelles.

En 1873 Keil<sup>11</sup> retrouve des traductions typées d'Esdras B' en Esdras A' et des divergences communes d'Esdras A' et B' par rapport à la base hébraïque ou araméenne. Il en déduit la dépendance d'Esdras A' d'Esdras B'. Deux difficultés en face de cette position: d'abord Keil ne discute pas la dépendance inverse, également concevable; ensuite la relation entre deux traductions ne dit rien sur la relation entre les deux bases qu'elles traduisent. (Il est vrai que Keil suppose qu'Esdras A' ne soit pas une traduction, mais une compilation composée en grec.<sup>12</sup> C'est difficile à soutenir.)

La monographie de Jahn<sup>13</sup>, parue en 1909, considère le texte et la forme d'Esdras A' comme originels, mais corrompus et modifiés de multiple manière.<sup>14</sup> Esdr 2 n'est pas primitif dans Esdras A'.<sup>15</sup> Néanmoins, quant au passage Esdr 2,15-25 = Ezr 4,7-24, il est en position correcte dans le livre d'Esdras A',<sup>16</sup> et le retour des exilés sous Darius (Esdr 5,7-44) correspond à une donnée primitive, conservée en Esdras A', supprimée secondairement en Ezra-Néhémie où elle est remplacée par le retour sous Cyrus (Ezr 2), mentionné en Esdr 2,14.<sup>17</sup> En d'autres lieux, Esdras A' dépend d'Ezra-Néhémie, ainsi Esdr 5,46-70 dont le début dépend de Ne 7,73-8,1.<sup>18</sup> Jahn corrige le texte fréquemment et en tire des conclusions qui valent par conséquent ce que valent ses corrections textuelles.

<sup>11</sup> C.F. Keil, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments* (Frankfurt a.M. 1873) 704s.

<sup>12</sup> Op. cit. 708.

<sup>13</sup> G. Jahn, *Die Bücher Esra (A und B) und Nehemja, text-kritisch und historisch-kritisch untersucht mit Erklärung der einschlägigen Prophetenstellen und einem Anhang über hebräische Eigennamen* (Leiden 1909). Ce livre est rempli d'observations justes et de polémiques fatigantes, le tout entassé dans un texte sans articulation ni tables entravant l'exploitation commode de toutes ces recherches de détail accumulées.

<sup>14</sup> Op. cit. I, III, Nr. 8.

<sup>15</sup> Op. cit. II, Nr. 3.

<sup>16</sup> Op. cit. 44.

<sup>17</sup> Op. cit. 12.

<sup>18</sup> Op. cit. 44.

Torrey<sup>19</sup> donne en 1910 une synthèse de ses recherches antérieures concernant Ezra-Néhémie et Esdras A'. Il les étudie à la fois sur les deux plans de leur histoire littéraire et textuelle. Selon lui, Esdras A' ne dépend pas d'Ezra-Néhémie ni celui-ci de celui-là. Ils sont bien plutôt deux branches textuelles issues du même tronc, l'œuvre du Chroniste.<sup>20</sup> En effet, Ezra-Néhémie et Esdras A' représentent tous les deux une forme textuelle spécifique de la partie finale de cette œuvre.<sup>21</sup> Dans ces deux formes ou éditions, le récit de la compétition des trois jeunes gens devant Darius fut interpolé.<sup>22</sup> Alors qu'en la forme d'Ezra-Néhémie cette interpolation se vit retranchée plus tard, en Esdras A' elle entraîna des modifications qui bouleversèrent certaines parties de ce livre. La suspension des travaux de restauration par Artaxerxès en Esdr 2,15-25 devint l'introduction au récit interpolé<sup>23</sup> alors que sa place primitive venait après le règne de Darius. Le rétablissement de l'autel et du culte fut placé en Esdr 5,46-70 sous le règne de Darius alors que, primitivement, il avait été situé sous Cyrus.<sup>24</sup>

Le rattachement d'Esdras (dans la forme d'Ezra-Néhémie, et par conséquent aussi dans celle d'Esdras A') à l'œuvre du Chroniste est remis en question aujourd'hui.<sup>25</sup> La thèse de l'interpolation du récit des trois pages s'appuie sur des raisons solides. On peut l'accepter sans devoir suivre Torrey aussi dans sa théorie de modifications d'Esdras A' à la suite de cette interpolation. Car en Esdras A', la répartition et la séquence des événements avant et après le récit interpolé forment une architecture suffisamment bien charpentée qu'il est plus simple de supposer qu'elle représente l'état et le plan originels du livre, plutôt que de la prendre pour le résultat secondaire de modifications intervenues après coup.

Diverses données du récit interpolé, d'ailleurs, ne sont pas en complète harmonie avec celles d'Esdras A'. Cela suggère que l'interpolateur ne vise point un accord parfait entre le récit inséré et le livre d'Esdras A' qui l'accueille. Voici des exemples de telles tensions: le vœu de Darius, 4,43-46, n'apparaît pas ailleurs dans le livre; 4,48-55 énumère une série de mesures royales en faveur de la restauration du temple et du régime politique des exilés que le reste du livre ignore; le deuxième transport des vases sacrés de Babylone à Jérusalem se heurte à 2,13s; Esdras A' désigne les mois par un nombre, en 5,6 le mois est désigné par son nom; l'accord entre la liste des exilés revenus à Jérusalem et la fin du récit ne se fait pas sans léger choc entre 5,4s et 5,8. L'interpolateur

<sup>19</sup> Ch. C. Torrey, *Ezra Studies* (Chicago 1910), réimpression anastatique avec une préface de W.F. Stinespring dans la série "The Library of Biblical Studies" (New York 1970).

<sup>20</sup> Op. cit. 18.

<sup>21</sup> Op. cit. 30-36.

<sup>22</sup> Op. cit. 20, 30.

<sup>23</sup> Op. cit. 19.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> H.G.M. Williamson, *Israel in the Book of Chronicles* (Cambridge 1977) 5-86; id., 1 and 2 *Chronicles* (The New Century Bible Commentary) (Grand Rapids-London 1982) 5-11.

n'éprouve donc pas le besoin d'intervenir en Esdras A' ou dans son propre récit pour en éliminer toute trace d'hétérogénéité. Il n'aime pas toucher à ses sources.

L'année suivante, une nouvelle étude de critique textuelle examine le problème du rapport entre Ezra-Néhémie et Esdras A'. La méthode de son auteur, le Père Bayer,<sup>26</sup> ressemble à celle de Jahn. Il combine critique textuelle et critique historique. La moisson d'observations précises est abondante et utile. Peut-être les corrections du texte interviennent-elles trop vite. Ainsi en Esdr 5,70 il supprime la note chronologique des "deux ans" qu'il change en "l'an 2 de Darius".<sup>27</sup> Comme le verset suivant (6,1) contient justement cet "an 2 de Darius", Bayer doit l'en éliminer avec l'argument de la contradiction entre 6,1 et 5,54s.<sup>28</sup> Or, nous l'avons vu, la chronologie d'Esdras A' étant difficile en ce point, mais sans être franchement impossible, il vaut mieux respecter un texte ardu que de conjecturer une leçon moderne hasardeuse.

Bayer part d'emblée de l'idée qu'Esdras A' est postérieur à Ezra-Néhémie<sup>29</sup> et c'est aussi sa conclusion.

Mentionnons deux études parues en 1913, celle de Walde<sup>30</sup> et de Batten.<sup>31</sup> Walde étudie soigneusement les deux formes textuelles. Selon lui Esdr 2,15-25 abrège Ezr 4,6-24 qui lui sert de base.<sup>32</sup> Son argument: toute la matière d'Esdras A' s'explique à partir d'Ezra 4.<sup>33</sup> Mais un tel raisonnement peut se faire tout aussi bien en sens inverse! Selon Walde encore, Ezr 4,24 n'a qu'une seule fonction, consistant à assurer une transition entre l'échange de lettres au temps de Xerxès et d'Artaxerxès (4,6-23) et le rétablissement du temple (5-6).<sup>34</sup> Or, cette transition suppose 4,5 qui annonce et prépare 4,24 en parlant justement de l'arrêt des travaux du temple jusqu'à Darius.<sup>35</sup> C'est donc la position exactement inverse de celle qui vient d'être développée ci-dessus, notamment dans la troisième comparaison!

Il est vrai qu'Ezr 4,24 est inintelligible dans son contexte immédiat précédent sans Ezr 4,1-5. On peut en conclure avec Walde qu'Ezr 4,24 n'a de sens que dans la séquence Ezr 4,1-5; 4,6-23; 5-6, et que, pour cette raison, Esdr 2,25 (= Ezr 4,24) apparaissant isolé de cet ensemble, doit être secondaire. Mais on peut raisonner différemment en observant qu'Esdr 2,25 (= Ezr 4,24) est une

<sup>26</sup> E. Bayer, O.F.M., *Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia* (Biblische Studien 16,1) (Freiburg i.Br. 1911). L'auteur examine la littérature antérieure.

<sup>27</sup> Op. cit. 84. Ainsi déjà Jahn, op. cit. 35, 44.

<sup>28</sup> Op. cit. 109.

<sup>29</sup> Op. cit. 139.

<sup>30</sup> B. Walde, *Die Esdrasbücher der Septuaginta. Ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht* (Bibl. Studien 18,4) (Freiburg i.Br. 1913).

<sup>31</sup> Ci-dessus note 8.

<sup>32</sup> Op. cit. 110-117.

<sup>33</sup> Op. cit. 112s.

<sup>34</sup> Op. cit. 117.

<sup>35</sup> Ibid.

cheville indispensable dans l'ensemble d'Esdras A', puisque ce verset substitue à l'idée inacceptable, mais suggérée par Esdr 2,15-24; Ezr 4,6-23 que la ville cesserait d'être rebâtie, l'idée d'un arrêt de la restauration *du temple seulement*. Car selon Esdras A', la ville loin d'être laissée en ruines fut effectivement reconstruite. Esdr 5,45s le prouve. On y habite; les portes et donc les murs existent. Ce livre *ne pouvait* citer l'échange de lettres sous Artaxerxès sans y ajouter la précision que seule la restauration du temple fut suspendue, et il *devait* citer cet échange en cette place, avant l'achèvement de la ville, puisque, dans cet échange, l'enjeu est justement la reconstruction en cours de la ville. Dans l'horizon d'Esdras A', voilà la fonction indispensable d'Esdr 2,25 (= Ezr 4,24)! Loin d'être une simple transition, comme Walde le comprend dans l'horizon d'Ezra-Néhémie, c'est un véritable aiguillage pour faire quitter au lecteur l'idée erronée d'un arrêt des travaux de relèvement de la ville, afin de l'engager dans la voie juste d'un chômage seulement du côté de la restauration du sanctuaire. Esdr 2,25 n'a pas besoin d'Ezr 4,1-5 pour être intelligible. Sa signification résulte du plan d'ensemble du livre où Esdr 2,25 remplit la mission indispensable d'écarter l'interprétation d'Esdr 2,15-24 naturelle, mais inacceptable pour Esdras A', en lui substituant une autre.

D'ailleurs Walde a tort d'interpréter la liste composite des expéditeurs de la lettre adressée à Artaxerxès en Ezr 4,9s comme texte primitif qu'Esdras A' aurait abrégé en 2,15s.<sup>36</sup> Il n'est pas nécessaire de rediscuter cette liste ici après la discussion développée ci-dessus. Walde omet du reste de commenter les deux déportations d'Ezr 4,2 et 4,10, liées étroitement à cette liste ample en Ezra-Néhémie. Comme Bayer et Jahn, Walde élimine la donnée des "deux ans" en Esdr 5,70, l'expliquant comme erreur graphique.<sup>37</sup> La date en Esdr 5,55 serait compilée à partir de données dispersées en Ezra-Néhémie.<sup>38</sup> C'est méconnaître le système chronologique d'Esdras A', et la question de savoir pourquoi Esdras A' créait une date difficile, à partir d'une *Vorlage* sans aucune difficulté, reste sans réponse.

Batten diagnostique une contradiction entre Esdr 2,15-25 et sa place entre Cyrus et Darius, puisque ce texte suppose une intervention d'Artaxerxès, qui vient après Darius, contre la restauration du temple qui n'a même pas commencé.<sup>39</sup> Mais ce passage doit précisément conduire le lecteur à comprendre que dans la reconstruction de la ville, début des travaux de la restauration, le rétablissement du temple est compris, comme Esdr 2,17s le suggère explicitement. En revanche, selon Batten, Esdr 4,42-5,6 devait exister autrefois en un état plus primitif d'Ezra-Néhémie aussi, entre Ezr 1 et 3.<sup>40</sup> Sinon Ezr 3 serait incompréhensible, et la nouvelle fondation de l'autel, rapportée en Ezr 3, se situe selon Batten sous Darius, en accord avec Esdras

<sup>36</sup> Op. cit. 113.

<sup>37</sup> Op. cit. 117.

<sup>38</sup> Op. cit. 63s.

<sup>39</sup> Op. cit. 8.

<sup>40</sup> Op. cit. 9.



A'.<sup>41</sup> En somme, pour cet auteur, la relation de dépendance ne va pas d'une forme textuelle à l'autre, mais elle se croise, et cela non seulement dans des détails de critique textuelle où tantôt une forme est meilleure, tantôt l'autre, mais aussi dans l'architecture d'ensemble des deux formes. Mais Batten n'essaie pas de comprendre Esdras A' en lui-même, indépendamment de la comparaison avec Ezra-Néhémie, faute de quoi il n'interprète pas correctement certains traits spécifiques d'Esdras A'. La preuve en est son verdict d'incompréhensibilité prononcé contre Esdr 2,15-25 dans l'ensemble du livre.

En 1922, Bewer<sup>42</sup> publie son commentaire de critique textuelle du livre hébraïque d'Esdras (sans Néhémie). Ce livre ne possède ni table des matières, ni tables analytiques, ni synthèse des principaux résultats. Il utilise les travaux de ses prédécesseurs Jahn, Torrey, Bayer, Batten et d'autres, mais il ignore Walde. Une foule de détails est discutée. Bewer décèle, peut-être trop facilement, un certain nombre de doubles ou même de triples traductions en Esdras A'. L'auteur n'expose pas de théorie du rapport entre Ezra-Néhémie et Esdras A'. Il semble suivre Torrey.<sup>43</sup>

Rudolph consacre, dans son commentaire sur Esdras et Néhémie de la Bible hébraïque,<sup>44</sup> paru en 1949, une longue étude à la relation des deux formes textuelles. Rudolph présuppose que le récit de la compétition (Esdr 3-5,6) soit une interpolation que l'interpolateur devait insérer dans la trame du "livre canonique d'Esdras", entendant par cette expression le livre d'Esdras de la Bible hébraïque.<sup>45</sup> Ainsi la question est-elle tranchée avant d'avoir été examinée dans les deux sens: antériorité d'Ezra-Néhémie ou d'Esdras A'?

Rudolph considère la chronologie d'Esdras A' comme impossible,<sup>46</sup> car les données d'Esdr 5,54s ne s'harmonisent pas avec 6,1, et la durée des "deux ans" de 5,70 est grotesque. Il propose de remplacer les deux ans par deux mois<sup>47</sup> et d'éliminer de 5,55 "de la deuxième année". Mais ce sont là des conjectures bien incertaines. La chronologie d'Esdras A' est difficile, et pour cette raison même il n'est pas sage de la retoucher avant d'avoir saisi les véritables intentions qui sont à sa racine.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> J.A. Bewer, *Der Text des Buches Ezra. Beiträge zu seiner Wiederherstellung*, FRLANT 31 (Göttingen 1922).

<sup>43</sup> Op. cit. 2.

<sup>44</sup> W. Rudolph, *Esra und Nehemia samt 3. Esra*, HAT 20 (Tübingen 1949) IV-XIX (contrairement à ce que le titre semble annoncer, R. ne donne pas de commentaire d'Esdras A' dans son œuvre; celle-ci se borne à l'explication d'Ezra-Néhémie).

<sup>45</sup> Op. cit. XI "... Verfasser von 3 Esr stand vor der Frage, an welcher Stelle er ... die Wettstreiterzählung... in die Nachrichten, die das kanonische Esra-Buch bot, einschieben sollte."

<sup>46</sup> Op. cit. XII.

<sup>47</sup> Op. cit. XIII.

Dans la ligne de Rudolph, mais de façon beaucoup plus ample, le problème est repris par Pohlmann, d'abord dans ses *Studien zum dritten Esra*<sup>48</sup> en 1970, ensuite dans sa traduction d'Esdras A' 10 ans plus tard.<sup>49</sup> Selon ces deux œuvres, Esdras A' représente une forme textuelle ancienne, plus primitive que celle d'Ezra-Néhémie, car cette dernière s'est constituée lorsque le mémoire de Néhémie y fut intégré.<sup>50</sup> Mais la disposition d'Ezr 1-6 est primitive par rapport à Esdras A'. En Esdras A', le récit de la compétition des trois jeunes gens (Esdr 3-5,6) est interpolé.<sup>51</sup> Son insertion entraîna des modifications dans la disposition de la matière du livre: la liste des exilés revenus de Babylone à Jérusalem, à leur tête Zorobabel, en Ezr 2, devait se placer après le récit interpolé qui suppose précisément Zorobabel au service à la cour du roi Darius. De plus, Ezr 4,7-23 informe que jusqu'à l'an 2 de Darius, on ne pouvait reconstruire le temple.<sup>52</sup> Ce passage devait donc précéder le règne de Darius.<sup>53</sup> Pohlmann suit Rudolph dans la correction des données chronologiques<sup>54</sup> et considère le texte d'Esdr 2,15-24 comme un abrégé de celui d'Ezr 4,6-24.<sup>55</sup>

Le commentaire de Myers<sup>56</sup> suppose sans discussion la dépendance d'Esdras A' de la forme textuelle plus originelle d'Ezra-Néhémie.<sup>57</sup> Williamson<sup>58</sup> n'entre pas dans l'interprétation du livre d'Esdras A' pris pour lui-même.

Cependant, cette synopse resterait incomplète, si le cas d'Esdr 9,37 était passé sous silence. Car c'est ce passage qui est souvent invoqué comme témoin principal pour établir la dépendance d'Esdras A' d'Ezra-Néhémie. Nous avons vu Jahn attirer l'attention sur ce point.<sup>59</sup> En effet, Esdr 9,37 semble correspondre à Ne 7,72 qui conclut à la fois la liste qui précède, Ne 7,6-71, et ouvre l'épisode de la proclamation de la Loi qui suit, Ne 8,1-18, épisode qui correspond à Esdr 9,38-55. Si tel était le cas, Esdr 9,37 attesterait lui aussi le lien originel existant entre la liste d'une part et la lecture de la Loi d'autre part. En d'autres mots, il attesterait l'unité primitive de Ne 7-8. Esdras A' aurait

<sup>48</sup> K.-F. Pohlmann, *Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem Schluss des chronistischen Geschichtswerkes*, FRLANT 104 (Göttingen 1970).

<sup>49</sup> K.-F. Pohlmann, 3. Esra-Buch, in: *Historische und legendarische Erzählungen (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Band I, Lieferung 5)* (Gütersloh 1980) 375-425.

<sup>50</sup> Studien, p. 72; 149.

<sup>51</sup> Op. cit. 35-52; 71s; 3. Esra-Buch, p. 380-383.

<sup>52</sup> Studien, p. 52; 3. Esra-Buch, p. 383. Ce n'est pas correct: en 4,7-23 il s'agit des travaux pour refaire la ville, et non le temple!

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> 3. Esra-Buch, p. 403-408, à propos d'Esdr 5,6.46.54s.70; 6,1.

<sup>55</sup> 3. Esra-Buch, p. 395.

<sup>56</sup> J.M. Myers, I and II Esdras. Introduction, Translation and Commentary (The Anchor Bible) (Garden City, New York 1974).

<sup>57</sup> Op. cit. 4s.

<sup>58</sup> 1 and 2 Chronicles (supra n. 25) 5; Israel in the Books of Chronicles, p. 12-36.

<sup>59</sup> Jahn, op. cit. 44, ci-dessus n. 18.

séparé secondairement cette unité existante entre la liste et la proclamation de la Tora en déplaçant cette dernière après Ezr 10.

Le dernier auteur à baser toute son argumentation vigoureusement sur ce fondement est Williamson.<sup>60</sup> Avec raison il refuse les arguments avancés en sens contraire par Mowinckel<sup>61</sup> et Pohlmann.<sup>62</sup> Car ces deux auteurs recourent à des raisons conjecturales, le premier en déclarant qu'Esdr 9,37 est interpolé, le second en éliminant la mention du 7<sup>e</sup> mois. Mais ces défauts de l'argumentation ne démontrent pas la fausseté de leur thèse qui peut être établie sur des raisons plus solides.

En fait, Esdr 9,37 ne suppose pas de lien primitif entre la liste de Ne 7,6-71 et l'épisode de la Tora proclamée en Ne 8. Car Esdr 9,37a n'est pas identique à Ne 7,72a. Deux différences distinguent les deux passages, une différence dans les catégories des personnes mentionnées, et une différence dans les expressions de lieu. Esdras A' parle de trois catégories de gens, deux d'entre elles étant des catégories du personnel cultuel: les prêtres, les lévites, la troisième générale: des gens d'Israël. Ezra-Néhémie évoque cinq catégories du personnel du culte: prêtres, lévites, portiers, chantres, "donnés" (ou "oblats"), auxquels il ajoute deux autres groupes généraux: "des gens du peuple" et "tout Israël". Si Esdras A' parle de Jérusalem et du pays comme lieux d'habitation de ces groupes de personnes, Ezra-Néhémie emploie de son côté l'expression "dans leurs villes".

La forme spécifique d'Esdr 9,37a n'est pas identique non plus avec le passage parallèle d'Esdr 5,45 qui correspond à Ezr 2,70. En effet, Ezr 2,70 et Esdr 5,45 se distinguent sur plusieurs points d'Esdr 9,37a, mais se rapprochent de près de Ne 7,72a.

En revanche, quant à Esdr 9,37b (mention de la néoménie du 7<sup>e</sup> mois et des fils d'Israël demeurant en leurs habitations), ce texte correspond à Ne 7,72b, et aussi, abstraction faite de différences de traduction, à Esdr 5,46, qui correspond de son côté à Ezr 3,1.

En somme, il existe une correspondance étroite entre Esdr 9,37b, Ne 7,72b, Esdr 5,46 et Ezr 3,1. C'est substantiellement le même texte. Il remplit la même fonction, car partout il est l'ouverture d'un événement religieux public d'envergure.

<sup>60</sup> Israel in the Books of Chronicles (supra n. 25), p. 32-35; en outre H.G.M. Williamson, *Ezra and Nehemia* (Sheffield 1987) 38-42 (où Ne 8 = 1 Esdr 9,37-55 est placé entre Ezr 8 et 9 comme à sa place originelle, et où l'argument est renforcé par la séquence littéraire: Néh 7,72-8,1 est littérairement premier, puisque Ezr 2,68-3,1 en dépend, dont dépend Esdr 5,45-46 à son tour).

<sup>61</sup> S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia I. Die nachchronische Redaktion des Buches. Die Listen* (Skifter... Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II, N.S. 3) (Oslo 1964) 21-25.

<sup>62</sup> Pohlmann, *Studien* (supra n. 48), p. 66-71.

Par contre, Esdr 9,37a est isolé, tandis que son pendant massorétique Ne 7,72a est presque identique à Ezr 2,70 qui est de son côté très proche d'Esdr 5,45 (en Esdras 5,45 les différences principales sont deux: Jérusalem et le pays sont mentionnés, passés sous silence en Ezra; les "donnés", mentionnés en Ezra, ne figurent pas en Esdras). Ces trois textes (Ezr 2,70; Ne 7,72a; Esdr 5,45) ont également la même fonction: ils concluent la *même* liste.

En Esdr 9,37a, où nous trouvons un texte assez différent, la fonction est également celle de conclure une liste, mais une *autre* liste, celle d'Esdr 9,19-36 qui recense les personnes qui ont renvoyé des épouses étrangères.

Les listes des exilés revenus de Babylone (Ezr 3; Ne 7; Esdr 5,7-45) s'achèvent avec la mention des préparatifs pour rebâtir le temple et restaurer la liturgie célébrée en son enceinte (Ezr 2,68-69; Ne 7,69-71; Esdr 5,43-44). La mention qui suit des cinq catégories du personnel cultuel y a une place toute naturelle. Les listes donnent d'ailleurs l'impression d'avoir complété successivement l'énumération des différents services liturgiques. Le silence sur Jérusalem en Ezr 2,70 se comprend dans la perspective de ce livre parce qu'au retour de Babylone, les Juifs trouvent Jérusalem en ruines. La mention de Jérusalem en Esdr 5,45 se comprend également dans la perspective d'Esdras A' où la reconstruction de la ville est entreprise dès le premier retour juif sous Cyrus, Esdr 2,15-25. En revanche, il n'est pas cohérent avec l'ensemble du livre de Néhémie en Ne 7,72, puisque, à ce moment-là, la ville vient d'être reconstruite par Néhémie — un indice que la liste de Ne 7 dépend de celle d'Ezr 2.

A la fin de la liste des hommes qui renvoyaient leurs femmes étrangères nous trouvons en Esdr 9,37a les trois catégories prêtres, lévites et Israélites, comme en Esdr 8,92, pour désigner l'ensemble du peuple, structuré selon ses trois classes hiérarchiques.

Cette comparaison des quatre textes Ezr 2,70-3,1 et Esdr 5,45-46, Ne 7,72 et Esdr 9,37 conduit aux cinq conclusions que voici:

1. Il convient de distinguer entre l'ouverture du récit d'un événement religieux important (Ezr 3,1 = Esdr 5,46; Ne 7,72b = Esdr 9,37b) et la conclusion de listes (Ezr 2,70 = Esdr 5,45 = Ne 7,72a: liste des Juifs revenus de Babylone; Esdr 9,37a: liste d'hommes engagés naguère dans un mariage illégitime).
2. L'ouverture du récit est relatée de façon identique dans les quatre textes bien qu'il s'agisse de deux événements distincts, ici la fondation de l'autel (Ezr 3 = Esdr 5), là de la proclamation de la Tora (Ne 8 = Esdr 9). Le narrateur vise à souligner l'analogie entre ces deux manifestations importantes dans l'histoire d'Israël. Elles ont lieu les deux au 7<sup>e</sup> mois, à un moment où les Israélites, vivant chacun chez soi, viennent se rassembler à Jérusalem.
3. Par contre, la conclusion des deux listes est différente. L'élément *commun* à Ezr 2,70; Esdr 5,45; Ne 7,72a; Esdr 9,37a est l'établissement des prêtres et lévites, excepté la différence dans l'expression locale entre Ezra-Néhémie qui dit "dans leurs villes" et Esdras A' qui dit "à Jérusalem et dans le pays", et qui double cette expression en 5,45 de l'autre "dans leurs villes". Mais nous avons noté qu'Esdr 9,37a se distingue d'Ezra-Néhémie parce qu'en Ezr 2,70; Ne 7,72a

on trouve en sus des prêtres et lévites trois autres catégories, à savoir les portiers, les chantres et les "donnés" ou "oblats". L'ordre de ces catégories ne coïncide pas en Ezr 2 et Ne 7. De plus, on y rencontre l'expression "et les gens du peuple", absente en Ezr 9,37a. Enfin, à la place de "et ceux d'Israël" d'Ezdr 9,37a, Ezra-Néhémie donne dans les deux passages cités "et tout Israël". Ezdr 5,45 correspond à Ezr 2,70; Ne 7,72a, excepté les "donnés", absents chez lui, et abstraction faite du doublet mentionné: "à Jérusalem et dans le pays" et "dans leurs villes". Une des deux listes s'achève sur la perspective de la restauration du temple et de sa liturgie: Ezr 2,70 (Ne 7,72); Ezdr 5,45. L'autre se termine par l'établissement de l'ensemble du peuple en ses trois composantes hiérarchiques: prêtres, lévites, Israélites, après le renvoi des femmes étrangères. Désormais ils habitent à Jérusalem et dans le pays, dans une société tripartite et sans mélange indû. Il est possible dès lors de supposer un narrateur concluant deux listes différentes, se situant dans des contextes différents, de manière semblable, mais non identique, pour des raisons *narratives*! Les différences entre la finale de la liste d'Ezr 2; Ezdr 5 (= Ne 7) et celle d'Ezdr 9,19-36 ne sont pas accidentelles, mais voulues. Elles correspondent à la nature différente de la liste des exilés revenus de Babylone, confrontés à la reconstruction du sanctuaire de Jérusalem, et de la liste des Israélites divorcés de leurs épouses étrangères. Mais le narrateur établit en même temps une ressemblance intentionnelle entre les finales des deux listes à cause de leur parenté littéraire et narrative. Cette ressemblance suggère une amélioration pour toute la nation israélite après un temps de crise, ici après la perte de la patrie et l'exil, là après l'infidélité dû à l'abandon des mariages israélites au profit des mariages mixtes.

4. L'interprétation d'Ezdr 9,37a doit ainsi partir, non de l'identité prétendu entre ce passage et Ne 7,72a, identité qui n'existe pas, mais du constat d'éléments communs et de différences! Les deux, les traits communs et les différences, doivent d'abord être interprétés comme expression d'une intention narrative dans leurs deux contextes. Seulement lorsqu'aucune intention de ce genre ne peut être décelée, on est en droit de supposer une corruption textuelle pour expliquer ces identités et différences. Or, sur le plan narratif, Ne 7,72a correspond à Ezr 2,70, dont il est dépendant, et dans ce contexte-là, la conclusion spécifique d'Ezr 2,70 et de Ne 7,72a (et d'Ezdr 5,45) donne un très bon sens. Mais la même chose vaut également pour la forme spécifique de Ezdr 9,37a. Ce verset n'atteste donc pas un découpage littéraire de l'unité Ne 7-8 par un compilateur, mais un récit qui se sert d'une analogie (identités et différences) entre deux endroits comparables dans l'ensemble du livre.

5. On a l'impression que les conclusions des listes en Ezr 2,70; Ne 7,72a ont subi des remaniements comme d'ailleurs celle d'Ezdr 5,45. Mais les contacts entre ces listes et Ezdr 9,37a ne permettent pas de conclure à la priorité de Ne 7,72 par rapport à Ezdr 9,37! Dans le cadre d'une comparaison d'ensemble des deux formes d'Esdras, il y a des chances qu'Esdras A' soit premier et Ezra-Néhémie secondaire. Si tel est le cas, on peut soupçonner la rédaction d'Ezra-Néhémie d'avoir retranché Ezdr 9,37a après la liste d'Ezr 10,19-44 (= Ezdr 9,19-36), puisqu'une telle conclusion sur l'établissement des prêtres, lévites et Israélites à Jérusalem et dans le pays contredisait directement Ne 1-6 qui devait

suivre. C'était l'insertion de Néhémie 1-6 qui entraînait la chute d'Esdr 9,37a après Ezr 10,44.

### Eléments midrashiques: de Zacharie à Esdras

Pour terminer, et sans en faire la démonstration exhaustive, je voudrais rendre attentif à une source biblique du récit d'Esdr 3-4,63, négligée, semble-t-il, jusqu'à présent. Ce récit culmine dans l'éloge de la vérité. Cet éloge est singulier dans l'Ancien Testament. On aurait été beaucoup moins surpris de voir louer la sagesse ou la crainte de Dieu que la vérité.

Or, en Esdras A' l'éloge de la vérité vaut à Zorobabel l'autorisation gracieuse du roi Darius de rebâtir le sanctuaire de Jérusalem. Ce lien entre la vérité et le rétablissement de la maison du Seigneur à Jérusalem caractérise Zach 7-8. En effet, le Seigneur promet un nouveau nom pour Jérusalem reconstruite: "ville de vérité" (8,3). Ce titre n'est donné à Jérusalem qu'en cet endroit dans toute la Bible. En 8,8 le Seigneur promet de ramener son peuple exilé à Jérusalem et d'y être leur Dieu "dans la vérité et dans la justice". Ce binôme vérité-justice est caractéristique de l'éloge de la vérité dans la bouche de Zorobabel (4,36s.40s) où les six expressions signifiant vrai, vérité sont accompagnées de douze ou treize signifiant juste, justice, droit, droiture, injustice, etc. La ville de Jérusalem rebâtie par le Seigneur devra observer, selon Zach 8,16s, quatre "paroles": "dites la vérité l'un à l'autre; jugez la vérité et un jugement de paix dans vos portes; ne méditez pas le mal l'un contre l'autre dans vos cœurs; n'aimez pas le serment mensonger". Enfin le Seigneur conclut la suppression des jeûnes pénitentiels par l'exhortation en 8,19: "et aimez la vérité et la paix".

En 7,9s, une parole du Seigneur avait résumé toute la prophétie d'avant le jugement de 587 en quatre impératifs dont le premier est: "jugez un jugement de vérité". Ces quatre injonctions fondamentales de 7,9s forment une inclusion avec les quatre "paroles" de 8,16s, citées plus haut, fondements des relations humaines dans la Jérusalem future.

La vérité ou fidélité est de cette façon la qualité qui fera accomplir au roi ses vœux en faveur des exilés et du temple de Jérusalem (Esdr 4,43-46), et elle sera la qualité éminente des habitants de la future Jérusalem, rebâtie grâce à l'œuvre eschatologique de Dieu.<sup>63</sup> Ainsi donc la vérité domine réellement l'histoire, d'abord dans l'immédiat en conduisant le roi à accomplir son vœu avec fidélité, ensuite, à long terme comme principe d'action de Dieu, fidèle à ses promesses à travers l'histoire jusqu'à leur accomplissement eschatologique, dont parle justement Zach 7-8.

<sup>63</sup> Pohlmann, Studien, p. 38, 71s, appelle le récit avec ironie "Geschichtchen". Rudolph, op. cit. X, y voit le but de flatter la vanité nationale des Juifs, jouissant du succès de l'un d'eux à la cour royale prestigieuse de Darius. De tels jugements de valeur risquent bien de passer à côté de la réalité.

Cet accord entre Esdr 3-4,63 et Zach 7s pour donner l'importance décisive dans le monde à la vérité-fidélité paraît peser plus lourd dans la balance que la ressemblance formelle entre des scènes de cour en Daniel et Esther et une scène de cour devant Darius dans le récit des trois jeunes gens.<sup>64</sup> C'est ainsi, il semble, que s'explique aussi le schéma surprenant du récit. Au lieu que les trois jeunes gens font le plaidoyer de trois réalités puissantes, le troisième passe de son plaidoyer de la femme à l'éloge décisif de la vérité. Il suggère ainsi que les trois: vin, roi, femme sont au même niveau. Ils sont comme une roue qui tourne, un serpent qui se mord dans la queue, chacune de ces trois puissances l'emportant sur l'autre et succombant à l'autre à tour de rôle. La vérité, elle, est d'un autre ordre. Son énergie ne connaît pas d'éclipse. Les puissances de l'ivresse, du pouvoir et de la sexualité occupent le devant de la scène. La vérité-fidélité meut l'histoire bien plus puissamment, mais invisiblement et en silence.<sup>65</sup>

En conclusion, ce récit dont le motif préexistait probablement, est en Esdras A' un reflet narratif de Zach 7-8, un *midrash*, si nous donnons à ce terme le sens d'une exégèse d'un texte scripturaire par un récit.

Aggée et Zacharie sont explicitement nommés par Esdras (Esdr 6,1; 7,3 = Ezr 5,1s; 6,14). Le rapport du livre d'Esdras à leurs oracles est donc explicite. On peut s'attendre ainsi à des renvois d'Esdras à ces deux livres prophétiques. Ceux-ci donnent peut-être des clés d'interprétation pour Esdras. Nous venons d'en trouver une pour le récit intercalé des trois jeunes gens devant Darius, et plus haut il nous était apparu possible que la forme d'Ezra-Néhémie visât une harmonie plus grande entre ces deux prophètes et son propre contenu qu'en Esdras A'.

Ainsi la tension entre Ezr 3,6.10 et 5,16 où il est d'abord affirmé que les fondations du temple n'avaient point été posées avant Zorobabel, et ensuite que Sheshbazar les avait déjà jetées auparavant, peut-elle s'expliquer à la lumière de Zach 3,9: "ce sont les mains de Zorobabel qui ont posé les fondements de cette maison". En Esdras A' cette tension existe aussi puisqu'au premier endroit (5,52) le texte dit simplement que le temple n'était pas encore rebâti sans parler des fondements, mais en 5,55 (absent d'Ezra-Néhémie) Zorobabel jette effectivement les fondements, et 6,19 confirme cela, coïncidant avec Ezr 5,16. Il n'est pas invraisemblable que les deux formes textuelles veuillent signaler l'harmonie avec Zacharie, même au prix d'une tension.

<sup>64</sup> Bayer, op. cit. 110-123; Walde, op. cit. 136-139 citent des analogies avec Daniel (Bayer en plus avec Esther); Pohlmann, Studien, p. 42-46, allègue des parallèles tirés de psaumes et de Tobie. Mais l'essentiel, l'éloge de la vérité-fidélité comme objet spécifique de l'hymne, ne se trouve dans aucun de ces parallèles.

<sup>65</sup> Les analyses de Rudolph, op. cit. Vs et de Pohlmann, Studien, p. 37-40, me semblent méconnaître les intentions et expressions narratives d'un récit comme celui d'Esdr 3-4.

Il semble enfin que, pour les deux formes textuelles, Zach 7 et 8,18s pourraient être la clé d'interprétation du passage important de Néhémie 8,1-13 = Esdr 9,37-55. Il est frappant en effet que cette lecture de la Loi n'est pas explicitement associée à une fête, et qu'en elle les larmes le disputent à la joie (Ne 8,9-12; Esdr 9,50-55). Elle a lieu au premier jour du septième mois (Ne 7,72; 8,2; Esdr 9,40).

Or, en Zach 7,3.5s; 8,19 plusieurs jeûnes de deuil devront être remplacés par l'allégresse, et les repas de fête impies d'autrefois devront changer (7,6). En outre, Zach 7,11s rappelle le refus d'Israël d'écouter "la Loi et les paroles", au temps des prophètes avant l'exil. Ce refus avait eu lieu à un temps où Jérusalem était tranquille, entourée de ses villes peuplées (7,7). La conséquence de ce refus d'écouter fut le jugement du Seigneur qui vida ce pays de tous ses habitants (7,14).

La lecture de la Loi en Ne 8; Esdr 9,37-55 se présente comme le retournement de cette situation d'avant l'exil: au lieu du refus le peuple écoute; au lieu de jeûner ils sont exhortés à la joie; ils sont revenus de la dispersion et habitent à nouveau dans une Jérusalem en paix; Esdras invite le peuple à manger et boire parce que ce ne sera plus les repas égoïstes de Zach 7,6. Mais le peuple est encore habitué au jeûne de deuil du septième mois (Zach 7,5; 8,10), si bien qu'Esdras doit explicitement supprimer ce jeûne et ce deuil et les remplacer par la joie (Ne 8,9-12; Esdr 9,50-55).

Il s'agirait donc ici encore d'un *midrash*<sup>66</sup> qui condense en un récit d'un événement historique réalisé ce que le prophète Zacharie (7-8) avait annoncé comme une promesse du Seigneur pour l'avenir.

---

<sup>66</sup> Cette explication est peut-être plus simple que celle d'une liturgie annuelle de Nouvel An chez Pohlmann, Studien, p. 136-138.



## 4QJER<sup>C</sup> (4Q72)

Emanuel TOV<sup>1</sup>  
Hebrew University, Jerusalem

Dominique Barthélemy is undoubtedly one of the most profound and innovative textual critics. Characteristic of his writing are originality and his desire to consult the ancient sources themselves rather than modern editions. It is therefore appropriate that the *editio princeps* of 4QJer<sup>c</sup> be dedicated to this great scholar and fine human being.

## 4QJER<sup>C</sup> (4Q72)

Negatives PAM 41.140, 41.175, 41.176; 42.283, 42.284, 42.285, 42.286; 43.101, 43.103, 43.104, 43.105, 43.106, 43.155. The "43 series" contains more recent photographs and thus incorporates more identifications than the earlier ones. The transcription follows in the main this "43 series". Earlier photographs, when extant, are mentioned in parenthesis.

Inventory numbers (i.n.): 232, 244, 245, 246, 671. Earlier numbers 4QC50A, 50B, 51A, 51B, 52.

**Material description:** The leather of the fragments on plate 671 has become translucent, and the ink has disintegrated somewhat. The leather is peeling off at places. There is substantial repair of the leather in columns 4, 21 and 23 by stitching. The thread of the stitching has not been preserved, but the leather contains large stitching holes, and the edges of the cleft have bright remains on them. Unidentified fragm. 1 has the left stitches of a sheet joined with small remnants of the next sheet in a different colour, with the upper layer of its leather peeled off. Colour: dark brown.

There is no evidence of ruling, horizontal or vertical.

Some of the stitches (represented in the transcription by diagonals [/]) have been inserted before the writing (see col. 21), and others afterwards (see col. 23). It is not possible to know when the stitches in col. 16 have been inserted. The stitching done prior to the writing made it necessary for the scribe to leave open complete lines or half lines. The stitching done after the writing made

---

<sup>1</sup> Thanks are due to Mrs. E. Eshel for assistance with research and to E. Puech for assistance in deciphering several words.

some of the words illegible. Likewise, 1QIs<sup>a</sup> has been stitched in col. XII with stitches in the full length of the column after the text has been inscribed. The same applies to col. XVI. On the other hand, in col. XVII, line 4 from bottom, the leather has been repaired before the writing. S. Emanuel, "Scribal Errors", *Tarbiz* 58 (1988) 135-145 (Hebrew) deals with holes in parchments of early rabbinic writings. He discusses the writing around these holes and subsequent errors deriving from this situation.

The number of lines in the columns was, as far as we can tell, a firm 18. The scribe adhered to this number even in col. 21 whose surface had been stitched before the writing. In this column he left open part of l. 4, as well as the equivalent of one complete line to accommodate for the stitches. At the same time he did not shorten that column to 17 lines.

### Calculation of sheets

col. 3 (8:1-3) last column of sheet

col. 4 (8:21-9:5) first column of sheet

col. 10 (21:7-10) last column of sheet

col. 14 (25:7-8) first column of sheet?

unidentified fragments 1 and 2: first columns of sheets.

### Preservation of margins

|    | right | left | top | bottom |
|----|-------|------|-----|--------|
| 1  |       | x    |     |        |
| 2  | x     |      |     |        |
| 3  |       | x    |     | x?     |
| 4  | x     |      |     |        |
| 7  |       | x    |     |        |
| 8  | x     |      |     |        |
| 10 |       | x    |     |        |
| 11 |       | x    |     |        |
| 12 | x     | x    |     |        |
| 13 | x     |      |     | x      |
| 14 | x     |      |     |        |
| 20 | x     | x    |     |        |
| 21 | x     | x    | x   | x      |
| 22 | x     | x    |     | x      |
| 23 | x     |      |     | x      |
| 24 |       | x    |     |        |
| 25 | x     |      |     |        |

**Number of columns.** A sufficient amount of the following columns has been preserved to enable calculation of their sizes and the sizes of the complete scroll: columns 7-8, col. 13 (bottom margin), and especially columns 20-23.

There are often substantial differences in width between the columns, and in the calculation of the size of the complete scroll the average length (43-44 letters) is taken as a yardstick. The following table lists the preserved parts of the columns, not the contents of the complete columns.

|   |   |
|---|---|
|   | [[8-9 columns before the first preserved fragment]] |
| col. 1 (4:5)  |   |
| col. 2 (preserved: 4:13-16)                                   | [[some 10 columns lacking before the next column]]  |
| col. 3 (pres.: 8:1-3)   | <last column of a sheet>                            |
| col. 4 (pres.: 8:21 - 9:5)                                    | <first column of sheet>                             |
|   | [[2-3 columns lacking before the next column]]      |
| col. 5 (pres.: 10:12-13)                                      | [[21-23 columns lacking before the next column]]    |
| col. 6 (pres.: 19:8-9?)                                       |   |
| col. 7 (pres.: 20:2-5)  |   |
| col. 8 (pres.: 20:7-9?)                                       |   |
| col. 9 (pres.: 20:13-15)                                      |   |
| col. 10 (pres.: 21:7-10)                                      | <last column of sheet>                              |
| col. 11 (pres.: 22:4-6)                                       |   |
| col. 12 (pres.: 22:10-17)                                     |   |
| col. 13 (pres.: 22:17-28; bottom margin preserved)            |   |
|   | [[6-7 columns lacking before the next column]]      |
| col. 14 (pres.: 25:7-8)                                       |   |
| col. 15 (pres.: 25:15-17)                                     |   |
| col. 16 (pres.: 25:24-26)                                     | [[1-2 columns lacking before the next column]]      |
| col. 17 (pres.: 26:10-13)                                     | [[1-2 columns lacking before the next column]]      |
| col. 18 (pres.: 27:1-3)                                       |   |
| col. 19 (pres.: 27:13-15)                                     | [[7 columns lacking before the next column]]        |
| col. 20 (pres.: 30:6-17; top margin preserved)                |   |
| col. 21 (pres.: 30:17-31:4; top and bottom margins preserved) |   |
| col. 22 (pres.: 31:4-14; bottom margin preserved)             |   |
| col. 23 (pres.: 31:16-26; bottom margin preserved)            |   |
|   | [[7 columns lacking before the next column]]        |
| col. 24 (33?)   |   |
| col. 25 (pres.: 33:16-20)                                     |   |

Altogether, remnants of 25 columns are preserved, with another 63-70 reconstructed until 33:20, the last preserved fragment of this scroll. The reconstructed columns together with the preserved ones thus amount to 88-95 columns. For the reconstructed length of the scroll, see below.

Columns 20-23 have been preserved in one long fragment, including most of columns 21 and 22 and little of the first and last columns of this fragment, 20 and 23. In modern times these columns have been separated from each other with a knife, before and after column 21 as evidenced by photograph 41.175 taken before the cutting.

**Average number of letters per column**

|    |     |    |    |
|----|-----|----|----|
| 2  | 46  | 13 | 46 |
| 3  | 34  | 15 | 50 |
| 4  | 45  | 17 | 44 |
| 5  | 26? | 18 | 42 |
| 7  | 33  | 19 | 44 |
| 8  | 39  | 20 | 57 |
| 10 | 40  | 21 | 45 |
| 11 | 32  | 22 | 49 |
| 12 | 45  | 23 | 50 |
|    |     | 25 | 40 |

Overall average: 42.5

**Absolute measures****Bottom margins**

|         |                     |
|---------|---------------------|
| col. 13 | 2.5 cm              |
| col. 21 | 3.0 cm (incomplete) |
| col. 22 | 4.1 cm              |

**Top margins**

|         |                     |
|---------|---------------------|
| col. 20 | 1.2 cm (incomplete) |
| col. 21 | 1.2 cm (incomplete) |

**Right margins**

|         |        |
|---------|--------|
| col. 14 | 1.5 cm |
|---------|--------|

**Left margins**

|         |        |
|---------|--------|
| col. 3  | 0.6 cm |
| col. 10 | 1.9 cm |

**Between columns**

|            |        |
|------------|--------|
| col. 1-2   | 1.5 cm |
| col. 7-8   | 1.6 cm |
| col. 11-12 | 1.7 cm |
| col. 12-13 | 1.7 cm |
| col. 20-21 | 1.7 cm |
| col. 21-22 | 1.3 cm |
| col. 22-23 | 1.7 cm |
| col. 24-25 | 1.9 cm |

Overall average: 1.6 cm

**Inscribed area of column (without margins) extant or reconstructed for 18 lines:**

|         |   |
|---------|---|
| col. 12 | 20.8 cm (including 5 reconstructed lines) |
| col. 13 | 21.3 cm (including 1 reconstructed line)  |
| col. 21 | 18.7 cm (complete)                        |

| Width   | extant | reconstructed | total |
|---------|--------|---------------|-------|
| col. 3  | 5.5    | 2.2           | 7.7   |
| col. 7  | 4.0    | 3.7           | 7.7   |
| col. 12 | 5.5    | 4.4           | 9.9   |
| col. 13 | 5.6    | 4.6           | 10.2  |
| col. 15 | 8.3    | 2.7           | 11.0  |
| col. 18 | 6.3    | 2.9           | 9.2   |
| col. 21 | 10.0   |               | 10.0  |
| col. 22 | 11.0   |               | 11.0  |

Average width: 9.6 cm

#### Distances between the lines

|         |                                       |         |           |
|---------|---------------------------------------|---------|-----------|
| col. 2  | 0.7 - 1.2 cm (disregarding shrinkage) | col. 15 | 1.2       |
| col. 3  | 0.6 - 0.8                             | col. 16 | 1.1 - 1.3 |
| col. 4  | 1.0                                   | col. 17 | 1.2 - 1.4 |
| col. 7  | 1.0 - 1.3                             | col. 18 | 1.1 - 1.4 |
| col. 8  | 1.1 - 1.3                             | col. 19 | 1.2       |
| col. 10 | 1.2 - 1.3                             | col. 20 | 1.1 - 1.3 |
| col. 11 | 1.1 - 1.2                             | col. 21 | 0.9 - 1.2 |
| col. 12 | 1.0 - 1.2                             | col. 22 | 0.8 - 1.3 |
| col. 13 | 1.1 - 1.5                             | col. 23 | 1.0 - 1.1 |
| col. 14 | 1.1                                   | col. 25 | 1.0 - 1.2 |

**Height of columns.** If we assume that all columns started and ended at the same level, the inscribed section of the columns would have been somewhere between 20 and 21 cm. Taking into consideration that the scope of the inscribed section is reconstructed, this difference between the various columns is acceptable. However, one column is preserved in full (col. 21 [18.7 cm]) and another one almost in full (col. 13 [20.5 cm; full reconstruction 21.3 cm]). The difference between these two columns may involve an assumption that the inscribed section was not identical in all columns, a factor further underlined by the lack of ruling. It is therefore understandable that the lines of the columns were not written at an equal distance and some of them were not straight when compared with the ones of the adjacent columns. But the fact remains that the two well preserved columns, 13 and 21, display a difference which may well have been compensated by an expansion or broadening of the top or bottom margins. Much more difficult than the remainder is the remnant of col. 3 whose lines are much more crowded than the other fragments (see above). If this column were reconstructed in full, it would be only 11.3 cm long (on the basis of 18 lines). However, possibly part of this column was written more compactly than the remainder, or this column contained more lines.

In spite of this problem, the height of the scroll can be calculated on the basis of the inscribed section (20-21 cm) and on that of the bottom margin (4.1 cm).

No complete top margins have been preserved, but incomplete top margins of columns 20 and 21 amount to 1.2 cm. Since the top margins are usually smaller than the bottom margins, the height of the leather would probably have been between 25.3 and 26.3 cm.

The reconstructed total length of the text until 33:20, on the basis of an average width of 11.2 cm per column (9.6 cm + 1.6 cm = 11.2 cm) with 88-95 columns of 18 lines is between 9.85 and 10.6 metres. If the remaining chapters of Jeremiah are added to this calculation (6.45 - 7 metres), the reconstructed length of the whole scroll is 16.3-17.6 metres. Its height would probably not have exceeded 26.3 cm (see above).

**Preliminary note.** In the following  $\textcircled{G}^*$  denotes the unrevised text of the LXX. For the use of the symbols for open and closed sections, see appendix 2. The notion of columns should often be taken in a loose sense, since it is based on our reconstruction of the complete scroll. In most cases it can be said with certainty that fragments belonged to different columns, but often this is not clear.  $\mathfrak{M}$  is quoted according to BHS, while for paragraph divisions codices A(leppo) and L(eningrad) are quoted specifically.

### Col. 1\* (4:5)

PAM 43.106 (42.286, 41.176) = i.n. 671

Only one word has been preserved from this column, at the right of col. 2\*, of which a more substantial part has been preserved.

|                                     |               |   |
|-------------------------------------|---------------|---|
|                                     |               | 1 |
|                                     |               | 2 |
|                                     |               | 3 |
|                                     |               | 4 |
|                                     | <i>marg</i> [ | 5 |
| קראו מלאו ואמרו האספו ונבואה אל ערי | המבצר         | 6 |
|                                     | ° [           | 7 |

### PALAEOGRAPHICAL NOTES

1. 5 At the end of this line a blot of ink is visible.

## Col. 2\* (4:13-16)

aver 46, PAM 43.106 (42.286, 41.176) = i.n. 671

- 1 <sup>13</sup> הנה כענ[נים יעלה וכסופה מרכבותיו קלו מנשרים סוסיו] <sup>[top ma]rg?</sup>
- 2 <sup>14</sup> אוי לנו כי ש[דדנו <sup>vaca</sup> ]
- 3 <sup>14</sup> כבסי מרעה לב[ך ירושלם למען תושעי עד מחי חלין]
- 4 בקרבך מחשב[ות אונך <sup>15</sup> כי קול מגיד מרן ומשמיע און]
- 5 מהר אפרים <sup>16</sup> ה[זכירו לגוים הנה השמיעו על ירושלם]
- 6 נצרים באי[ם]

## TEXTUAL NOTES

1. 2 (v.13) [ם] ] > m<sup>L</sup>

## Col. 3\* (8:1-3)

aver 34, PAM 43.106 (42.286) = i.n. 671

- 1 [יושבי ירושלם מקברי]הם <sup>2</sup>ושטחום לשמש
- 2 [ם אשר אהבום ואשר
- 3 [עבדום ואשר הלכו] אחריהם ואשר
- 4 [דרשום ואשר הש]תחוו <°> להם ולא
- 5 [יאספו ולא יקברו ל]דמן על פני האדמה
- 6 [יהיו <sup>3</sup>ונבחר מוֹת] מח[יים לכל השארית
- 7 [הנשארים] למן המשפחה הרעה הזאת
- 8 [בכל המק]מוֹת תנשאר <sup>והנשארים</sup> אשר אבִיד[תי]ם שם
- 9 [נאם יהוה צבאות <sup>vaca</sup> ]

## PALAEOGRAPHICAL NOTES

1. 2 Note supralinear letter(s) above אהבום.

1. 4 Remnants of erased letter resemble palaeo-Hebrew *he*.

## TEXTUAL NOTES

This fragment is partly covered by 4QJer<sup>a</sup>, col. 3 (7:[25]-9:[3]).

1. 2 (v. 2) Reconstruction according to מ would yield [לירח ולכל צבא השמי] but this line would be longer than the surrounding ones. Reconstruction according to ש is not possible, since it would yield too long a reconstruction, adding a phrase ולכל הרכבים to the text of מ. However, an intermediate reconstruction which would include the phrase ולכל הכוכבים and would exclude לכל צבא השמים would be possible. Another intermediate possibility would disregard ולירח of מ, presumably omitted by way of haplography: [ולכל צבא השמי].
1. 4 (v. 2) מ לא = Kenn 30 p.m., 89 p.m. ]
1. 7 (v. 3) מן ] למן
1. 8 (v. 3) מ דנשארים > \* 5. Initially דנשארים of מ was either lacking from the scribe's *Vorlage* or erroneously omitted. When it was added above the line, the scribe used the feminine form with reference to מקום (for which cf. Gen 18:24; 2 Sam 17:12 K).
1. 8 (v. 3) מ הדחזים ] אביד[ח]ם Reading of 4Q is not clear.
1. 9 (v. 3) מ ? = מ<sup>A,L</sup>

## Col. 4\* (8:21 - 9:5)

aver 45, PAM 43.106 (42.286) = i.n. 671

- 1 [ ] ° ° ]
- 2 שמה החזקתני<sup>22</sup> הצרי אין ]/[//בגלעד אם רפא אין שם]
- 3 כי מדוע לא עלתה ארכת בת ]/[//עמי vacat [
- 4 מ<sup>23</sup>י יתן] ראשי] מ<sup>23</sup>י [ם ו]עניי מקור ]/[//דמעה ואבכה יומם]
- 5 [ולילה את חללי בת עמי<sup>1</sup>י יתני] במדבר מלון ארחים]
- 6 [ואעזבה את עמי ואלכה מאחם כי כלם מנאפים עצרת בגדים]
- 7 [וידרכו את לשונם קשחם שקר ולא לאמונה גברו] ב[ארץ]
- 8 [כי מרעה אל רעה יצאו ואתי לא ידעו נאם י] הוה<sup>3</sup>איש
- 9 [מרעהו השמרו ועל כל אח אל תבטחו כי כל] אח עקון[ב]
- 10 [יעקב וכל רע רכיל יהלך<sup>4</sup> ואיש ברעהו יהתלו ואמ]ת לא
- 11 [ידברו למדו לשונם דבר שקר העוה גלאו<sup>5</sup>]ש[בתוך [בתוך]

## PALAEOGRAPHICAL NOTES

The left side of the fragment is broken off at the point where it has been stitched.



## TEXTUAL NOTES

This fragment is partly covered by 4QJer<sup>a</sup>, col. 3 (7:[25]-9:[3]).

l. 2 (v. 21) החקתני = מן + ὡδίνες ὡς τὰς τὰς τὸν ὅς\* (cf. 6:24, 50(27):43)

l. 3 (v. 22) כי = מן ] > מן<sup>L</sup> Kenn 93 p.m. ⚡\* ⚡

l. 3 (v. 22) [ם] ] > מן<sup>L</sup>; ⚡ מן<sup>A</sup>

l. 5 (v. 23) [>] = מן<sup>L</sup> ] ⚡ מן<sup>A</sup>

l. 8 (v. 2) ויהי[י נאם] = מן ] > ⚡\*

l. 8 (v. 2) > = מן<sup>A</sup> 4QJer<sup>a</sup> ([>]) ] ⚡ מן<sup>L</sup>

## Col. 5\* (10:12-13)

aver 26, PAM 43.106 = i.n. 671

נ]טה שמים] 1  
 [המון מים בשמים] ויעלה נשאים] 2  
 [מקצה ארץ ברק] וְלַמָּטָר עֲשֶׂה] 3

## TEXTUAL NOTES

This fragment is partly covered by 4QJer<sup>a</sup>, col. 5 (10:9-14) and 4QJer<sup>b</sup> (9:21-10:22?).

l. 2 (v. 13) [>] = ⚡\* ] לקל חתו (based on reconstruction).

Note the short lines of this column.

## Col. 6\* (19:8-9?)

PAM 43.106 = i.n. 671

[העיר הזאת לשמה ולשרקה] כל עובר [עליה ישם] 1  
 [וישרק על כל מכתה<sup>9</sup>] אכלו בשר] 2

## PALAEOGRAPHICAL NOTES

Note the small script and limited space between the lines.

## TEXTUAL NOTES

l. 1 (v. 8) מן עבר ] עובר

l. 2 (v. 9) אכלו[וי] = ⚡ (καὶ ἔδονται) ] מן האכלים אה

## Col. 7\* (20:[1]-5)

aver 33, PAM 43.106 (42.286) = i.n. 671

- 1 [נבא את הדברים האלה<sup>2</sup> ויכה פשחור] אֵת
- 2 [ירמיהו הנביא ויתן אתו על ה] מִהֶפְכַּת
- 3 [אשר בשער בנימן ה]עֲלִיֹן אֲשֶׁר בְּבֵית
- 4 [יהוה<sup>3</sup> ויהי ממחר]ת ויצא פשחור את
- 5 [ירמיה מן המהפ]כָּת ויאמר אליו ירמיה
- 6 [לא פשחור קרא] יְהוֹה שֶׁמֶךְ כִּי אִם מְגוֹר
- 7 [מסביב] *vac* [at
- 8 <sup>4</sup>כי כה אמ]ר <...> יהוה הנני נתנך מגור
- 9 [לך ולכל א]הוֹבִיךָ ונִפְּלוּ בַחֲרֵב אוֹיְבֵיהֶ[ם]
- 10 [ועיניך רא]ות ואת כל יהודה אֵת[ן]
- 11 [בִּיד מֶלֶךְ בָּבֶל ו]הַגִּלְם בָּבֶל וְהַכֶּם [בַּחֲרֵב]
- 12 <sup>5</sup>וְנִתְּחִי אֵת כָּל ח[סֵן הַעִיר] הַזֹּאת וְאֵת כָּל[

## PALAEOGRAPHICAL NOTES

Beyond the twelve preserved lines of this column one has to reconstruct five lines at the end of the column covering 20:5-6, equal in length to the remainder of this column. In addition, one line has to be postulated in the beginning of the column.

l. 9 (v. 4) after אֵת[ם] there is a blot of ink, probably representing a correction.

## TEXTUAL NOTES

ll. 1-2 (v. 2) אֵת [ירמיהו הנביא] = אֵת = αὐτόν \*<sup>6</sup>

l. 4 (v. 3) אֵת [ויהי ממחר]ת \*<sup>7</sup>

l. 5 (v. 3) ירמיה [ירמיהו] (cf. however 33:19 as preserved in col. 25; [ירמיה] in this verse is reconstructed in the same spelling)

l. 7 (v. 3) אֵת = אֵת<sup>L</sup> = אֵת<sup>A</sup>

l. 8 (v. 4) מגור cf. 5

l. 9 (v. 4) אֵת [א]הוֹבִיךָ

l. 9 (v. 4) אֵת [אויביהם]

l. 11 (v. 4) בבל [בבלה] \*<sup>8</sup>

## Col. 8\* (20:7-9?)

aver 39, PAM 43.106 (42.286) = i.n. 671

- 1 7פתיחני יהוה] ואפת חזקתני ותוכל הייתי לשחוק]  
 2 כל היום כלה] [לעג לי 8כי מדי אדבר אזעק חמס]  
 3 ושד אקרא] כי היה דבר יהוה לי לחרפה ולקלס]  
 4 כל הי]ום9ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד]  
 5 [vac]at  
 6 ב]שמו ?

## TEXTUAL NOTES

- l. 6 (v. 9) — If the reconstruction is correct, the *vacat* in l. 5 (lacking in  $\mathfrak{M}^L$ ) cannot be explained easily.

## Col. 9\* (20:[12]-15)

PAM 43.106 (42.286) = i.n. 671

- גליתי את ריבי 13שירו] ל[יהוה]  
 [הללו את יהוה כי הציל נפש אביון מיד מרעים 14ארור היום אשר י]לדתי <sup>mar?</sup>  
 [בו יום אשר ילדתי אמי אל יהי ברוך 15ארור האיש אשר בשר את אבי] לאמ[ר]

## TEXTUAL NOTES

This fragment is partly covered by 4QJer<sup>a</sup>, col. 13 (20:[13] -18).

## Col. 10\* (21:7-10)

aver 40, PAM 43.106, 42.286 (42.286, 41.176) = i.n. 671; 43.104 (42.285) = i.n. 244

aver 40, PAM 43.106, 42.286 (42.286, 41.176) = i.n. 671; 43.104 (42.285) = i.n. 244

- 1 [הזאת ואת האדם ואת הבהמה בדבר גדול ימתו7ואחרי כן] <sup>marg</sup>  
 2 [נאם יהוה אתן את צדקיה מלך יהודה ואת עבדי]ז ואת  
 3 [העם ואת הנשאים בעיר הזאת מן הדבר] ומן החרב ביד  
 4 [נבוכדראצר מלך בבל וביד איביהם וביד] מבקשי נפשם  
 5 [והכם לפי חר]ב לא [יחוס עליהם ו]לא יחמל ולא  
 6 [ירחם8ואל הע]ם הזה תאמר vac כ[ה אמר יהוה הנה \*]י נחתי  
 7 [לפניכם את דרך החיים ו]את דרך המות9הישב] ב[ע]י[ר] [הזאת] [ימות]  
 8 [ובחרב ברעב ובדבר] והיוצא[ ונ]פל על הכשדיים ה[צרים]  
 9 [עליכם יחיה וה]יתה ל[ו] נפשו לשלל 10כי שמתי [פני]



## Col. 12\* (22:10-17)

aver 45, PAM 43.103 (43.155, 42.283, 41.176, 41.140) = i.n. 246

- [1-5] [vv. 7-9]
- 6 <sup>10</sup>אֵלָּן תִּבְכוּ לִמֶּת וְאֵל תִּנְדּוּ לוֹ בְּכוּ בְּכוּ לַהֲלֹךְ כִּי לֹא יִשׁוּבְ] 6
- 7 עוֹד וְרָאָה אֶת[ אֶרֶץ מוֹלַדְתּוֹ vacat ] 7
- 8 <sup>11</sup>כִּי כֹה אָמַר יְהוָה אֵל[ שְׁלָם] בֶּן יִאֲשִׁיָּה מֶלֶךְ יְהוּדָה הַמֶּלֶךְ[ 8
- 9 תַּחַת יִאֲשִׁיָּה [א] בִּידּוֹ אֲשֶׁר י[ צָא מִן הַמָּקוֹם הַזֶּה לֹא יִשׁוּבְ] 9
- 10 שֵׁם עוֹד <sup>12</sup>כִּי בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר ה[ גִּלּוֹ אִתּוֹ שֵׁם יִמּוֹת וְאֶת[ 10
- 11 הָאֶרֶץ הַזֹּאת לֹא יִרְאָה עוֹן[ דְּ vacat ] 11
- 12 <sup>13</sup>הוּא בִּנְיָן הַבֵּית[ וְ] בְּלֹא צָדֵק וְע[ לִיּוּתוֹ בְּלֹא מִשְׁפָּט בִּרְעָהוּ] 12
- 13 יַעֲבֹד חֲנָם וּפְעָלוֹ לֹא יִתֵּן לוֹ <sup>14</sup>ה[ אָמַר אֲבִנָּה לִי בֵּית מִדּוֹת[ 13
- 14 וְעֲלִיּוֹת מִרוּחַ[ י] ס קָרוּעַ לוֹ ח[ לוֹנִי וְסָפּוֹן בְּאֶרֶץ וּמִשׁוּחַ[ 14
- 15 [בִּשְׁשֶׁר <sup>15</sup>ה] חֲמ[ לֶךְ כִּי א] תָּה מִתַּח[ רָה בְּאֶרֶץ אֲבִיךָ הַלּוֹא[ 15
- 16 [אָכַל וְשָׁתָה וְעָשָׂה מִשְׁ] פֶּט וְצ[ דָּקָה אִזּ טוֹב לוֹ <sup>16</sup>דִּן[ דִּי 16
- 17 [עָנִי וְאֲבִיּוֹן אִזּ טוֹב הַלּוֹא הִיא הַדַּעַת אֶתִּי נָאֻם] יְהוָה 17
- 18 [כִּי אֵין עֵינֶיךָ וּלְבָבְךָ כִּי אִם עַל בִּצְעֶךָ וְעַל דָּם] יִנְקִי 18

bottom marg[in]

## TEXTUAL NOTES

This fragment is partly covered by 4QJer<sup>c</sup>, col. 14 (22:3-16).l. 7 (v. 10) [ב] > מ<sup>A</sup>, [>] 4QJer<sup>a</sup>; ס מ<sup>L</sup>

l. 8 (v. 11) [יִאֲשִׁיָּה] מ (reconstruction based on l. 9)

l. 8 (v. 11) [מֶלֶךְ יְהוּדָה] = מ &gt; ס\* S (considerations of space)

l. 9 (v. 11) [יִאֲשִׁיָּה] מ; cf. 4QJer<sup>a</sup> יִאֲשִׁיָּה for the first occurrence in the verse

l. 9 (v. 11) [א] בִּידּוֹ מ אֲבִי

l. 11 (v. 12) [ס] מ > Jer<sup>a</sup>

l. 12 (v. 13) [בְּנֵי] מ בְּנֵי

l. 13 (v. 13) > = מ<sup>L</sup> [ב] Jer<sup>a</sup>

l. 14 (v. 14) &gt; ו ס\*

l. 14 (v. 14) קָרוּעַ cf. ס διεσπάλμένα ] 4QJer<sup>a</sup> מ וְקָרוּעַ

l. 14 (v. 14) [מ] &gt; ס\*

l. 18 (v. 17) [יִנְקִי] = מ; for the p.m. word cf. מ MSG-B Eb22 p.m. ס ט ט 5

## Col. 13\* (22:17-28)

aver 46, PAM 43.155 (43.103, 42.283, 41.176, 41.140) = i.n. 246

- [top margin]
- 1 [לשפוך ועל העשק ועל המרוצה vacat ]  
 2 [ל]עשות[ vacat] 18לכן כה אמר יהוה אל יהויקים]  
 3 [ב]ן יאוש[ה מלך יהודה לא יספרו לו הוי אחי והוי אחות]  
 4 לא יספרו[ לו הוי אדון והוי הדה 19קבורת חמור יקבר]  
 5 סחוב וה[שלך מהלאה vacat]  
 6 לשערי ירו[שלם vacat]  
 7 20עלי בלבנון [וצעקי ובבשן חני קולך וצעקי מעברים כי]  
 8 נשפכו כל מא[הביך 21דברתי אליך בשלוחיך אמרת לא אשמע]  
 9 זה דרכך מנעור[יך כי לא שמעת בקולי 22כל רעיך תרעה רוח]  
 10 [ומ]אהביך בשבי[ ילכו ] כי א[ז תבשי ונכלמת מכל רעתך 23ישבת]  
 11 [ב]לבנון מקננתי בארזים מ[ה נחנת בבא לך חבלים חיל]  
 12 [כ]ילדה 24חי אני נאם יהוה כי[ אם יהיה כניהו בן יהויקים]  
 13 [מ]לך יהודה ח[ו]חם על יד ימ[יני כי משם אתקנך 25ונחתיך ביד]  
 14 [מבק]שי נפשך וז[יד א]שר א[תה יגור מפניהם וביד נבוכדראצר]  
 15 מלך בבל וביד הכשדיים [26והטלתי אתך ואת אמך אשר]  
 16 ילדתך על הארץ אחרת אש[ר לא ילדחם שם ושם חמות]  
 17 ועל הארץ אשר הם מנשאים [את נפשם לשוב שם שמה]  
 18 לא ישבו 28העצב נבזה נפוץ ה[איש הזה כניהו אם כלי]
- bottom margin

## PALAEOGRAPHICAL NOTES

Since the end of the previous column is preserved, and since not more than one line can have preceded this column, the top margin before l. 1 can be reconstructed with certainty. This column thus contained 18 lines.

## TEXTUAL NOTES

- l. 1 (v. 17a) [מ] ] > מ<sup>L</sup>  
 l. 2 (v. 17) [ם] = מ<sup>L</sup>; reconstructed because of considerations of space  
 l. 3 (v. 18) [יה] יאוש cf. 27:1 מ יאוש; ending of name reconstructed in accordance with col. 12, l. 9.  
 l. 3 (v. 18) [והוי אחות] = מ ] > \* (considerations of space)  
 l. 4 (v. 18) [והוי הדה] = מ ] > \* (considerations of space)  
 l. 5 (v. 19a) [מ] ] > מ<sup>L</sup>; this space is required by the reconstruction even though it is unusual contextually. A surface problem rather than a contextual pause is likely.  
 l. 6 (v. 19) [מ] ] > מ<sup>L</sup>

- l. 7 (v. 20) מז הלבנן ] בלנן  
 l. 8 (v. 20) מז נשברו ] נשפכו  
 l. 11 (v. 23) מז מקנח = מז<sup>K</sup> ]  
 l. 11 (v. 23) מז = מ[ה] > \*  
 l. 12 (v. 24) מז = יודה + אלהא S  
 l. 14 (v. 25) מז = ז[יד] > \*  
 l. 15 (v. 25) מז הכשדים ] הכשדיים; same reading in 4Q in 21:9  
 l. 16 (v. 26) מז = על el S = ט S  
 l. 16 (v. 26) מז = אחריח > \*  
 l. 17 (v. 27) מז = ועל el S = ט S  
 l. 17 (v. 27) מז = ]לשוב שם שמה] > \* (considerations of space)  
 l. 18 (v. 27) מז ישובו ] ישוב  
 l. 18 (v. 27) מז > ]<sup>L</sup>  
 l. 18 (v. 28) מז = העצב > \* S  
 l. 18 (v. 28) מז = נפיר ה[איש הזה] > \*

## Col. 14\* (25:7-8)

PAM 43.104 (42.283) = i.n. 244

1 ]°  
 2 במעשה יד[יכם] לרע לז[ם]  
 3 לכן כה א[מ]ר ]יהוה צבאות יען אשר לא שמעתם את דברי

## TEXTUAL NOTES

l. 1 (v.7) מז = ]<sup>A</sup> ]<sup>L</sup>

## Col. 15\* (25:15-17)

aver 50, PAM 43.104 (41.176, 42.283) = i.n. 244

1 ה[יין הח[מה הזאת מידי והשקיתה אתו את כל]  
 2 ]הגוי[ם אשר אנכי ]שלח אור[חך אליהם<sup>16</sup> ושחור והתגעשו וזה[הללו]  
 3 ]מפני החרב[ אשר אני שלח בינתם<sup>17</sup> ואקח את ה[כוס מיד יהוה]

## TEXTUAL NOTES

l. 2 (v. 16) מז = ושחור &gt; \*

l. 3 (v. 16) מז אנכי ] אני

## Col. 16\* (25:24-26)

PAM 43.104 (42.283, 41.176) = i.n. 244

- 1 [הש] כנים במ[דב] ר' וּאִתְּ כָל מַלְכֵי זְמִירָא וְאִתְּ כָל מַלְכֵי  
 2 [עילם] וְאִתְּ כָל מַלְכֵי [מדי<sup>26</sup> וְאִתְּ כָל מַלְכֵי הַצְפּוֹן] ///  
 3 [הקרובים ו] הרחוק[ים איש אל אחיו ואת כל הממלכות הא] רִיץ ///  
 4 [אשר על פני האדמה ומלך ששך ישתה] אַחֲרֵיהֶם ///  
*vacat*

## PALAEOGRAPHICAL NOTES

Stitches are visible at the end of l. 3 and above l. 4, and they are reconstructed for l. 2 as well. These stitches were probably inserted before the writing of the text.

## TEXTUAL NOTES

- l. 1 (v. 25) [ וּאִתְּ כָל מַלְכֵי זְמִירָא ] = מ = \*  
 l. 3 (v. 26) [הקרובים] מ (spelling reconstructed on the basis of the next word)  
 l. 3 (v. 26) [ו] הרחוקים [מ] וּרְחֹקִים  
 l. 3 (v. 26) [דא] רִיץ = מ = \*  
 l. 4 (v. 26) [אחריהם] וְאִתְּ כָל מַלְכֵי זְמִירָא = מ = \*

## Col. 17\* (26:10-13)

aver 44, PAM 43.104 (42.283) = i.n. 244

- 1 [יְהוּדָה אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיַּעַל מִבֵּית הַמֶּלֶךְ בֵּית יְהוּדָה]  
 2 [וַיֵּשְׁבוּ בַּפֶּתַח שַׁעַר יְהוּדָה הַחֹדֶשׁ<sup>11</sup> וַיֹּאמְרוּ] הַכֹּהֲנִים [וְהַנְּבָאִים]  
 3 [אֵל הַשְּׂרָיִם וְאֵל כָּל הָעָם לֵאמֹר מִשְׁפַּט מוֹת] לְאִישׁ [הַזֶּה]  
 4 [כִּי נִבְא אֵל הָעִיר הַזֹּאת כֹּאשֶׁר שׁ] מַעַתָּם [בְּאֲזִנִּיכֶם]<sup>12</sup> וַיֹּאמְרוּ  
 5 [יִרְמִיָּהוּ אֵל כָּל הַשְּׂרָיִם וְאֵל כָּל] הָעָם [לֵאמֹר יְהוָה] שְׁלַחְנִי  
 6 [לְהַנְּבִיא אֵל הַבַּיִת הַזֶּה וְאֵל הָעִיר] הַזֹּאת אֵת [כָּל הַדְּבָרִים]  
 7 [אֲשֶׁר שָׁמַעְתֶּם<sup>13</sup> וַעֲתָה הִיטִיבוּ דְרָכֵיכֶם] וּמַעַלְלֵיכֶם [וְשׁ] מַעַו

## TEXTUAL NOTES

- l. 2 (v. 10) [ > ] מ = \*



## Col. 18\* (27:1-3)

aver 42, PAM 43.104 (42.283, 41.176, 41.140) = i.n. 244

- 1 [אל ירמיהו מאת יהוה ל]אמר<sup>2</sup> כה אמר יהוה אלי עֲשֵׂה לך  
 2 [מוסרות ומסות]ונתחם על צו[ר]אך<sup>3</sup> יושלחם אל מלך  
 3 [אדום ואל מ]לך מואב ואל מלך בני עמ[ו]ן ואל מ[לך]  
 4 [צר ואל מ]לך צי[דון]

## TEXTUAL NOTES

l. 1 (v. 2) אֵל = אַל > \*<sup>6</sup>

l. 2 (v. 2) צוּר אַך; contrast col. 20, l. 6

## Col. 19\* (27:13-15)

aver 44, PAM 43.104 (42.285) = i.n. 244

- 1 [ובדבר כאשר דב]ר יהוה<sup>14</sup> [   
 2 הַנְּבִאִים הָאֵלֶּם]א[ל]יכם לאמר לא תעבדו את מלך בבל כי שקר  
 3 הם נבא[ים] לכם<sup>15</sup> כי לא שלחתיים נאם יהוה והם נבאים  
 4 בשמ[י] לשקר

## TEXTUAL NOTES

l. 1 (v. 13) — If the identification of fragm. a (ll. 1-2) is correct, part of the end of v. 13 or the beginning of v. 14 was lacking in this scroll.

## Col. 20\* (30:[4]-17)

aver 57, PAM 43.105 (43.155, 42.283, 41.175) = i.n. 232; PAM 43.104 = i.n. 244

*top margin*

1 [וְאֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל וְאֵל יִהְיֶה כֹה אָמַר]

2 [יְהִי קוֹל חֲרָדָה שִׁמְעֵנִי פַחַד וְאִין שְׁלוֹם<sup>6</sup> שְׁאֵלוּ נָא וּרְאוּ אִם יִלְדַּ [זִכֹּר

3 [מִדּוֹעַ רְאִיתִי כָל גִּבֹּר יָדָיו עַל חֲלָצָיו] כִּי־וְנָה [כִּי־וְנָה] כָּל פֶּן [נִ] לִירְקוֹן

4 [הָיָה כִּי גִדּוֹל הַיּוֹם הַהוּא מֵאִין כִּמְהוּ וְעַת צָרָה] הִיא לִיעֲקֹב וּמִמֶּנָּה

5 [יֹושֶׁעַ

*va[cat*

6 [וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נָאִם יְהוָה צְבָאוֹת אֲשֶׁר עָלָיו מֵעַל לְצוּאָרֶךְ וּמִסְרוֹתֶיךָ

7 [אֲנַחֵךְ וְלֹא יַעֲבֹדוּ בּוֹ עוֹד זָרִים<sup>9</sup> וְיַעֲבֹדוּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וְאֵת דֹּן מִלְכָּם

8 [אֲשֶׁר אֲקִים לָהֶם<sup>10</sup> וְאֵתְּחָה אֶל חִירָא עֲבָדֵי יַעֲקֹב נָאִם יְהוָה וְאֵל תַּחַת יִשְׂרָאֵל]

9 [כִּי הִנְנִי מוֹשִׁיעַךְ מִרְחֹק וְאֵת זֶרַעְךָ מֵאֶרֶץ שְׁבִים וּשְׁבִי יַעֲקֹב וּשְׁקֵט וּשְׁאֲנִן]

10 [וְאִין מַחְרִיד<sup>11</sup> כִּי אֵתְּךָ אֲנִי נָאִם יְהוָה לְהוֹשִׁיעַךְ כִּי אַעֲשֶׂה כָלָה בְּכָל הַגּוֹיִם]

11 [אֲשֶׁר הִפְצוֹתֶיךָ שֵׁם אֵךְ אֵתְּךָ לֹא אַעֲשֶׂה כָלָה וּיִסְרֹתֶיךָ לְמִשְׁפָּט וְנִקְהָ לֹא]

12 [אֲנַחֵךְ

*vacat*

13 [כִּי כֹה אָמַר יְהוָה אֲנוֹשׁ לְשִׁבְרֶךָ נִחְלָה מִכְתָּךְ<sup>13</sup> אִין דִּן דִּינֶךָ לְמוֹזֹר רַפְאוֹת]

14 [תַּעֲלֶה אִין לֶךְ<sup>14</sup> כָּל מֵאֵהֶבֶיךָ שִׁכְחוֹךְ אֵתְּךָ לֹא יִדְרֹשׁ כִּי מִכָּת אוֹיֵב הִכִּיתֶיךָ]

15 [מוֹסֵר אֲכֹזְרִי עַל רֹב עֹנֶךָ עֲצָמוֹ חֲטָאתֶיךָ<sup>15</sup> מֵהַ תְּזַעַק עַל שִׁבְרֶךָ אֲנוֹשׁ מִכְּאֲבֶךָ]

16 [עַל רֹב עֹנֶךָ עֲצָמוֹ חֲטָאתֶיךָ עֲשִׂיתִי אֱלֹהִים לֶךְ<sup>16</sup> לִכֵּן כָּל אֲכָלֶיךָ יֵאָכְלוּ וְכָל]

17 [צָרֶיךָ כָּלִם בְּשִׁבִּי יִלְכוּ וְהָיוּ שְׂאִסִּיךָ לְמִשְׁסָה וְכָל בּוֹזִיךָ אֵתְּךָ לְבוֹ

18 [כִּי אַעֲלֶה אֶרְכָּה לֶךְ וּמִמְכּוֹתֶיךָ אֶרְפָּאךָ נָאִם יְהוָה

*vacat?*

## TEXTUAL NOTES

l. 3 (v. 6) כל = מ > 6\*

l. 4 (v. 7) ליעקב ] ליעקב ; see appendix 1

l. 5 (v. 7) מ > מ<sup>L</sup>

l. 6 (v. 8) ומסרותיך ] ומסרותיך

l. 12 (v. 11) [vacat] = מ<sup>L</sup>. The only word reconstructed for this line, אַנַּחֵךְ, could have fitted in the previous line, but in that case l. 12 would have been completely empty, a situation which is unusual for the known Qumran scrolls.

## Col. 21\* (30:17 - 31:4)

aver 45, PAM 43.105 (43.155, 43.104, 42.285, 42.284, 41.175, 41.140) = i.n. 232

*top margin*

- 1 כי נדחת קראו לך [ציון היא דרש אין לה] *va[cat]*  
 2 <sup>18</sup> כה אמר יהוה הנני ש[ב שבות אהלי יע] קוב ומשכנותיו  
 3 ארחם ונבנה עיר על תלה וארמון על משפטו ישב <sup>19</sup> ויצא  
 4 מהם תודה וקול משחקי[ם] *vacat* //////////////////////////////////  
 5 והרביתים [ו] לא ימעטו //////////////////////////////////  
 6 והכבד[תים] זל[א] יצערו <sup>20</sup> והיו בניו כקדם ועדותו לפני  
 7 [תכון ופק] דתי ע[ל כל לחצי]ו <sup>21</sup> והיו אדירו ממנו ומשלו מקרבו  
 8 [יצא והק] רבב[ו] וגשגש[ו] אל[י] כי מי הוא זה ערב את לבו  
 9 [לגשת אלי נאם יהוה] <sup>22</sup> והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם  
 10 [לאלהים] *va[cat]*  
 11 <sup>23</sup> הנה סערת יהוה חמה יצאה סער מתג[ור] על ר[אש]  
 12 [רשעים יחול] <sup>24</sup> לא ישוב חרון אף יהוה [עד עשותו] ועד  
 13 [הקימו מזמות לבו באחרית הימי]ם תתבננו ב[ה]  
 14 <sup>1</sup> [בעת ההיא נאם יהוה אהיה לאלה]ים לכל משפ[חות]  
 15 [ישראל והמה יהיו לי לעם] *va[cat]*  
 16 <sup>2</sup> כה אמר יהוה מצא חן במדבר [עם שריד]י ח[ר]ב הלוך  
 17 <sup>3</sup> [ואהב]ת עולם אהבתיך [ע]ל כן  
 18 [משכתיך חסד] <sup>4</sup> עוד אב[ך] ונב[ך] נזית בתולת י[שר]אל עוד

*bottom margin*

## PALAEOGRAPHICAL NOTES

Ll. 4-5. The stitches (see photograph) were inserted before the actual writing, as is evident from the layout of the text.

l. 5 — For the readings see especially negative PAM 43.155 on plate V.

l. 9 ואנכי — The arched sign above the *aleph* probably merely is a slip of the pen.

## TEXTUAL NOTES

l. 1 (v. 17) נדחת ] נדחת

l. 1 (v. 17) מ ] מ

l. 2 (v. 18) מ ] > מ\*

l. 2 (v. 18) מ ומשכנותיו ] מ ל- MSS 19 מ ומשכנותיו; ἀρχαλωσίαν αὐτοῦ \*

l. 3 (v. 18) ונבנה ] ונבנה

l. 5 (v. 19a) מ ] > מ

l. 6 (v. 19) יצערו ] מ = והכבד[תים] זל[א] יצערו \*

1. 6 (v. 20) ועדו cf. καὶ τὰ μαρτύρια αὐτῶν ⑥ ] ועדו ①  
 1. 7 (v. 21) והו = καὶ ἔσονται ⑥, cf. ⑤ 5 ] והו ①  
 11. 9-10 (v. 22) = ① ] > ⑥\*  
 1. 10 (v. 22) ① ] ① ①<sup>L</sup>  
 1. 11 (v. 23) [אש] = ① ] > ⑥  
 1. 12 (v. 24) עשיו = ①<sup>MS</sup> ] עשיו ①  
 1. 13 (v. 24) תחבשו = ①<sup>MS</sup> ] תחבשו ①  
 1. 13 (v. 24) בָּהּ = ① ⑥ ] ס' συνέσει (thus ①<sup>Kenn.</sup> 150 + בינה); cf. 23:20  
 1. 14 (v. 1) כל(ל) = ① ] > ⑥  
 1. 15 (v. 1) ① ] ① ①<sup>L</sup>  
 1. 16 (v. 2) שריו = ① ] δολωλώτω (= שדודי) ⑥  
 1. 16 (v. 2) הלך = ① ] πορεύομενος α' σ' (נס) (= (ו)לך), cf. ①<sup>Kenn.</sup> 89 p.m., 19-ל  
 1. 17 (vv. 2-3) — The reconstruction of this line according to ① is too long. Part of the text was either lacking or written above the line.

## Col. 22\* (31:4-14)

aver 49, PAM 43.101, 42.284 (42.284, 41.175) = i.n. 245; PAM 43.105 = i.n. 232

- 1 [חערי תפיד ויצאת] במחור[ל] משח[קין] ⑤[עוד חטעי כרמים]  
 2 [בהרי שמרון] נטעו נטעים וחל[לו] כי יש יום קראו  
 3 [נצרים בה] ר אפרים קומו ונעלה[ ציון אל יהודה]  
 4 [אלהינו] כי כה אמר יהוה רנו ]ליעקוב <sup>vacat</sup>  
 5 [שמחה וצה] לו בראש הגוים השמ[יעו הללו ו] אמרו הושיע  
 6 [י] הוה [א] ח עמך את שארית ישראל<sup>8</sup> הנ[ני מביא אן] חם מארץ  
 7 צפון ואקבצם מירכתי ארץ ב[ם] עזר ופסח הרה וילדת יחרו  
 8 קהל גדול ישבו הגה<sup>9</sup> בבב[י] יבא[ו] ובתחנונ[ים] [אובי]ל[ם אן] ליכם  
 9 על נחל[י מי]ם בדרך ישר ולא יכשלו בה כי היחי לישראל  
 10 ל[אב ואפרים בכרי הוא] <sup>vacat</sup> [ <sup>va</sup>aca[ ]  
 11 <sup>10</sup>שמעו דבר יהוה גוים והגידו באיים ממרחק ואמרו מזרה ישראל  
 12 [יקבצנו ושמרו כרעה עדרו <sup>vacat</sup> כי פדה יהוה]<sup>11</sup>  
 13 [את יע] קן[ב וגאלו מיד חזק ממנו]<sup>12</sup> ובאו ורננו במרומ ציון  
 14 ונהרו על טוב יהוה[ על דגן ועל תירש ועל יצהר ועל בני צאן]  
 15 ובקר והיתה נפשם כגן[ רוה ולא יסיפו לדאבה] ענ[ר] <sup>13</sup>א[ן] [תשמח]  
 16 בחולה במחול ו[ב] חורים [וחקנים יחרו והפכתי] אבליכם[ לששון]  
 17 [ונחמ] חים ושמחתים מיגונם <sup>14</sup>[ורויתי נפש ה] כ[הגני]ם דשן ועמ[י]  
 18 [את] טובי ישבעו נאם יהוה <sup>va</sup>cat

bottom margin





l. 13 (v. 22)  $\text{ס } \text{ז} ] \text{פ} \text{ז}^{\text{L}}$

l. 14 (v. 23)  $\text{ז} ] > \text{ס}^* = \text{ז} ] \text{זב} ] \text{אח} ] \text{אלהי ישראל}$

l. 18 (v. 26)  $\text{ס } \text{ז} ] \text{פ} \text{ז}^{\text{L}}$

# Col. 24\* (33: ?)

PAM 43.101 (41.176) = i.n. 245

ם[

1

Merely one letter of this column has been preserved, at the end of a line, one line above the first preserved line of col. 25\*.

# Col. 25\* (33:16-20)

aver 40, PAM 43.101 (41.176) = i.n. 245

- 1 <sup>16</sup> יהוה צד[קנו *vacat* <sup>17</sup> כי כה אמר יהוה לא יכרת לדור]
- 2 איש יושב על כסא בי[ת ישראל <sup>18</sup> ולכהנים הלויים לא יכרת איש]
- 3 מלפני מעלה עלה ומקטיר[ מנחה ועשה זבח כל הימים *vacat* ]
- 4 <sup>19</sup> ויהי דבר יהוה אל ירמיהו [לאמר <sup>20</sup> כה אמר יהוה אם תפרו את בריתי]
- 5 [היום ו]את בריתי [ה]לילה ל[בלתי

## TEXTUAL NOTES

l. 2 (v. 17)  $\text{ז} ] \text{זב} ] \text{פ} \text{ז}^{\text{MS}} = \text{ז} ] \text{זב} ] \text{פ} \text{ז}^{\text{L}}$

l. 3 (v. 18)  $\text{ז} ] \text{זב} ] \text{פ} \text{ז}^{\text{MS}} = \text{ז} ] \text{זב} ] \text{פ} \text{ז}^{\text{L}}$

l. 3 (v. 18)  $\text{ז} ] \text{זב} ] \text{פ} \text{ז}^{\text{A}} = \text{ז} ] \text{זב} ] \text{פ} \text{ז}^{\text{L}}$

l. 4 (vv. 19-20) As this line is longer than the other ones, one of the words in the lacuna may have been lacking or written above the line

## Appendix 1

### Textual Character

The text of this scroll is very close to the proto-Masoretic text also known from other Qumran texts, in the case of Jeremiah, mainly 4QJer<sup>a</sup>, and the medieval Masoretic texts. This closeness comes to light through the small number of differences from מ and their nature, since most of the differences are insignificant. At the same time the text agrees with the other witnesses of מ in contradistinction with ט, especially in its characteristically short readings in this book. In the following the types of readings of 4QJer<sup>c</sup> are exemplified. The discussion is *not* exhaustive. מ is quoted from codex L as represented in BHS.

#### a. Agreements between 4QJer<sup>c</sup> and מ against ט (selection)

- col. 4, l. 2 (8:21) הוֹחֲקִי = מ ] + ὁδῶνες ὡς τακτοῦσας ט\* (cf. 6:24, 50(27):43)  
 col. 4, l. 8 (9:2) [נאם י] וזה = מ ] > ט\*  
 col. 7, ll. 1-2 (20:2) [ירמיהו הנביא] אה = מ ] αὐτόν ט\*  
 col. 7, l. 4 (20:3) [ויהי ממחרת] א = מ ] > ט\*  
 col. 12, l. 14 (22:14) לו = מ ] > ט\*  
 col. 13, l. 16 (22:26) אחריה = מ ] > ט\*  
 col. 13, l. 18 (22:28) העצב = מ ] > ט\* S  
 col. 13, l. 18 (22:28) נפץ ה[איש הזה] = מ ] > ט\*  
 col. 16, l. 3 (25:26) [הוא] יץ = מ ] > ט\* S  
 col. 16, l. 4 (25:26) [ומלך ששך ישחה] אחריהם = מ ] > ט\*  
 col. 21, l. 6 (30:19) [א] יצערו מ ] > ט\*

#### b. Differences between 4QJer<sup>c</sup> and מ in small details (selection)

- col. 3, l. 4 (8:2) לא = מ Kenn 30 p.m., 89 p.m. ] ט  
 col. 3, l. 7 (8:3) מן ] למן מ  
 col. 7, l. 5 (20:3) ירמיהו מ (note similar phenomenon with יאשיהו, to be mentioned below)  
 col. 7, l. 8 (20:4) מר cf. S ] למר מ  
 col. 7, l. 11 (20:4) מ ; > ט\*  
 col. 10, l. 8 (21:9) הכשרים מ; likewise col. 13, l. 15 (22:25)  
 col. 12, l. 9 (v. 11) יאשיהו מ  
 col. 12, l. 9 (v. 11) אבידו מ  
 col. 13, l. 3 (22:18) יאשיהו cf. 27:1 מ  
 col. 13, l. 7 (22:20) מלבנן מ  
 col. 15, l. 3 (25:16) מני מ  
 col. 18, l. 2 (27:2) צו[ר]אך מ  
 col. 21, l. 1 (30:17) מרחו מ  
 col. 21, l. 3 (30:18) מנבחה מ



col. 21, l. 6 (30:20) מְעִדָּוּ ] cf. kal τὰ μαρτύρια αὐτῶν 6

col. 22, l. 9 (31:9) מ לא = 5 (cf. 5)

col. 22, l. 14 (31:12) מ על = 6 ε' (= 5)

col. 22, l. 16 (31:13) מ אבלים ] אבלים 6

### c. Differences between 4QJer<sup>c</sup> and מ in more substantial details (selection)

col. 3, l. 8 (8:3) מ ומשארם ] ומשארם 5\* >

col. 7, l. 9 (20:4) מ אהבך ] [א]הבך

col. 10, l. 3 (21:7) מ ומן הרעב + ] ומן הרעב 6\* (different internal sequence); the lacuna is not long enough for accomodating this phrase in the same sequence as in 6

col. 12, l. 14 (22:14) מ וקרע 4QJer<sup>a</sup> cf. 6 δεσतालμένα

col. 13, l. 8 (22:20) מ נשכר ] נשכר 6

col. 22, l. 5 (31:7) מ הושע ] הושע MS G-B Eb 10

col. 22, l. 7 (31:8) מ וקבצום ] וקבצום

### d. Differences between 4QJer<sup>c</sup> and מ in orthography (exhaustive)

col. 6, l. 1 (19:8) מ עבר ] עובר

col. 7, l. 9 (20:4) מ איבים ] איבילם]

col. 12, l. 12 (v. 13) מ בנה ] בנה]

col. 13, l. 18 (22:27) מ ישוב ] ישוב

col. 16, l. 3 (25:26) מ ודחקים ] [ו]דחקים]

col. 20, l. 4 (30:7) מ ליעקב ] ליעקב

col. 20, l. 6 (30:8) מ ומסרחך ] ומסרחך

col. 21, l. 2 (30:18) מ ומשכנתו MSS 19- ל פ מ ומשכנתו

col. 21, l. 12 (30:24) מ עשור ] עשור MS

col. 21, l. 13 (30:24) מ תחבנו ] תחבנו MS

col. 22, l. 4 (31:7) מ ליעקב ] ליעקב

col. 22, l. 8 (31:8) מ ישוב ] ישוב

col. 22, l. 9 (31:9) מ ויהי ] ויהי

col. 22, l. 13 (31:11) מ יעקב ] יעקב]

col. 22, l. 16 (31:13) מ ויבדלים ] ויבדלים MSS 19- ל פ Kenn. 93, 150 p.m., MSS

col. 23, l. 10 (31:21) מ צינים ] צינים]

col. 25, l. 2 (33:17) מ ישב ] ישב MS

col. 25, l. 3 (33:18) מ עלה ] עלה MS

In twelve instances 4Q is more full than מ, while in six cases מ is fuller. Of special interest is the unusual *plene* spelling in this text of יעקב in 30:7 31:7, 11(?), 18. (Within מ this word occurs some 350 times defectively as well as five times *plene*: Lev 26:42; Jer 30:18; 33:26, 27; 51:19. The spelling in Jeremiah thus holds a special place within מ, even though this words also occurs ten times defectively in that book). Almost all instances refer to the addition of a *waw* in 4Q.

## Appendix 2

In the preceding analysis as well as in the discussion below, **o** (= *setumah*, closed section) and **n** (= *petuhah*, open section) reflect spaces left within the line (**o**) and after the last word until the end of the line (**n**). The Masoretic terminology is used although these letters occur neither in the Qumran scrolls nor in codices A and L and although there are some differences between the Qumran practices and that of the Masoretes.

### Open and closed sections in 4QJer<sup>c</sup>

| after  | L | Aleppo | 4Q   |                        |
|--------|---|--------|------|------------------------|
| 4:13   | > | >      | [n]  |                        |
| 8:22   | > | o      | [n]  |                        |
| 8:23   | > | o      | [>]  |                        |
| 9:2    | o | >      | >    | 4QJer <sup>a</sup> [>] |
| 20:3   | n | o      | n    |                        |
| 20:9   | > | >      | n    |                        |
| 22:4   | > | >      | [o?] | 4QJer <sup>a</sup> [>] |
| 22:5   | o | n      | n    | 4QJer <sup>a</sup> [>] |
| 22:10  | o | >      | [n]  | 4QJer <sup>a</sup> [>] |
| 22:12  | o | o      | [n]  | 4QJer <sup>a</sup> [>] |
| 22:13  | > | >      | >    | 4QJer <sup>a</sup> [n] |
| 22:17a | > | >      | [n]  |                        |
| 22:17  | o | o      | [o]  |                        |
| 22:19a | > | >      | [n]  |                        |
| 22:19  | o | o      | [n]  |                        |
| 22:27  | o | o      | >    |                        |
| 25:7   | o | n      | [n]  |                        |
| 26:10  | o | o      | [>]  |                        |
| 30:7   | > |        | n    |                        |
| 30:11  | n |        | [n]  |                        |
| 30:17  | o |        | n    |                        |
| 30:19a | > |        | n    |                        |
| 30:22  | o |        | n    |                        |
| 31:1   | o |        | n    |                        |
| 31:6   | n |        | [o]  |                        |
| 31:7   | > |        | >    |                        |
| 31:9   | o |        | n    |                        |
| 31:10  | > |        | [o]  |                        |
| 31:14  | o |        | n    |                        |
| 31:15a | > |        | [n]  |                        |

|        |   |     |     |
|--------|---|-----|-----|
| 31:15  | □ | [■] |     |
| 31:20  | □ | □   |     |
| 31:22a | > | ■ ? |     |
| 31:22  | □ | ■   |     |
| 31:26  | □ | ■   |     |
| 33:16  | □ | □   | [□] |
| 33:18  | □ | ■   | [■] |

The general trend for 4Q is to have more paragraph divisions than codex L or to have an open section instead of a closed one in codex L. There are many possible combinations in describing the relation between 4Q and codex L, and these possibilities are multiplied when codex A is also taken into consideration. The basic patterns are:

1. 4QJer<sup>c</sup> has more paragraph divisions than codex L

|   |                    |   |
|---|--------------------|---|
| L | 4QJer <sup>c</sup> |   |
| > | [■]                | 5 |
| > | ■                  | 4 |
| > | [□]                | 1 |
| > | [□?]               | 1 |
| □ | [■]                | 6 |
| □ | ■                  | 8 |

2. Codex L has more paragraph divisions than 4QJer<sup>c</sup>

|   |                    |   |
|---|--------------------|---|
| L | 4QJer <sup>c</sup> |   |
| □ | >                  | 2 |
| □ | [>]                | 1 |
| ■ | [□]                | 1 |

3. The two sources agree with each other

|   |                    |   |
|---|--------------------|---|
| L | 4QJer <sup>c</sup> |   |
| > | [>]                | 1 |
| ■ | [■]                | 1 |
| ■ | ■                  | 1 |
| > | >                  | 2 |
| □ | [□]                | 2 |
| □ | □                  | 1 |

The relationship between 4Q and codex L is thus quite clear. In 11 instances the scroll has a paragraph division (■ or □) where codex L has none, and in another 14 instances a closed section is upgraded, so to speak, to an open section. [One wonders, however, to what extent the latter group is relevant to the statistics. It seems that the scribe of the scroll simply did not distinguish between open sections for which the line was left completely open, and closed sections occurring at the end of a line. The medieval masoretic scribal tradition distinguished the latter ones from the open sections by indenting the next line.

Our scribe, however, treated all of these in the same way, and therefore a difference between **¶** in codex L and **¶** in the scroll need not be meaningful.] Furthermore, in 4 instances the scroll has fewer paragraph divisions than codex L, and in 8 instances the two agree with regard to the paragraphing.

Altogether, the scribe of the scroll thus had more paragraph divisions than codex L. This situation reflects either the scribe's textual tradition, or his idiosyncracies. In this regard it should be remarked that 4Q has several open spaces at unexpected places: 22:17a, 19; 31:22a. Since all these instances are reconstructed, even though their existence seems well established, it is not impossible that in some of them the presumed paragraph division actually consisted of stitches in the otherwise bad surface of this scroll

In our comparison of the scribal habits of the scroll with the medieval tradition, codex L was singled out, but it should be realized that the Masoretic codices differ internally. It is unfortunate that the comparison with the Aleppo codex cannot be complete, as this codex lacks segments of Jeremiah. In those sections which have been preserved, one notes a slightly greater amount of agreement with the scroll than in the case of codex L: 7 agreements, 10 instances of more paragraph divisions in 4Q, and 3 instances of fewer paragraph divisions in that scroll.

#### Editors' notes:

- 1) Due to technical considerations it was necessary to reduce the size of the Hebrew font on some pages of this article in order to conserve the line breaks of the text.
- 2) The plates accompanying this article are to be found at the end of the book.

# **The Interim and Final HOTTP Reports and the Translator: a Preliminary Investigation.**

**Jan de WAARD**  
Strasbourg and Amsterdam.

One of the best ways of paying due homage to Dominique Barthélemy is to give proper attention to what can be considered as one of his major life tasks: the Hebrew Old Testament Text Project. It is with great admiration that one can look at the impressive end product of three final volumes and it is with great expectation that one looks forward to the publication of the remaining three. Being just in the middle of a long road, it may be the right time to ask how the translator can envisage work with this wealthy opus.

Translators have been acquainted for a long time with the volumes of the interim report, and, for a shorter time, with the published volumes of the final report. In order to arrive at a balanced judgment of translators's experiences, it might be useful to discuss some of the textual and translational problems which have been dealt with in both types of report. The more so, since the interim reports most probably will continue to exist in some modified form. The basic question will therefore be which kind of help the average translator will get or not get from these different reports and what can be done to guarantee that translators receive maximal assistance.

In a short contribution only a few problems can be examined. These are deliberately taken from a difficult text (the book of Isaiah). They share two other main features: they are all on the borderline of the insoluble and translators generally have had great difficulties in following the proposals as they are laid down either in the interim or in the final report or in both.

The first selected problem case is Isa. 10.27. The translational situation is even more complex than is suggested in the interim report. Only a few translations try to give a meaning to \*M ( וַחֲבַל עַל מַפְנֵי שָׁמַיִם ) either through a rather literal rendering along the lines of Chouraqui (un joug aboli face a

l'opulence) or through a paraphrase: "la graisse fera eclater le joug" (Colombe) or "the yoke will be broken because you have grown so fat" (NIV). One can add the very few translations which base themselves on \*M, but interpret the text as a proverb: "Und dann heit: Am Nackenfett kann ein Joch zermrben (BR); "Daarom zegt men: Op een sterke nek slijt zelfs een juk door." (GrN.). However, the vast majority of modern translations follows Duhm's proposal to change וְחָבַל into יְחָבַל and to take the remaining words with the following information reading עֲלֵה מִצִּי רִמּוֹן. So e.g. E: "Assur zieht von Rimmon herauf". The toponymic variant שִׁמְרוֹן which since its introduction by von Orelli has been enthusiastically endorsed by most modern commentators, has only occasionally been adopted in modern translations (e.g. FC). And Ehrlich's conjecture to read שָׁמִי and to translate "und das Joch wird vor meinem blossen Namen bersten" never made it. Finally, a few translations cannot find any acceptable meaning in \*M and they refuse at the same time to follow any conjectural reading. Therefore, they put the "incomprehensible" text into a footnote. (so e.g. GN)

The translator, being confronted with such overwhelming and partly contradictory evidence, will eagerly turn to both reports for help. However, the assistance he will get from the interim report is very limited indeed. The translation proposal as such is hardly helpful because of its literal rendering: "from your neck, and the yoke breaks because of fat/prosperity." In addition, although \*M is presented as the earliest attested text, it is at the same time considered as doubtful and hardly original. The original text may have contained either a place name or a proverbial saying. So the translator is faced with the dilemma of whether to follow the attested text or to follow a non attested text which stands a slight chance of being original. If he wants to do the last however, he is badly served. The information regarding the place name can still be combined with the concrete examples of some modern translations quoted before, but knowledge about a proverbial saying can only be obtained when a translator has access to the few translations cited above. Nevertheless, he may think that he will be served better by the final report. It is true, of course, that more detailed information and reasoning are provided here, and that it can easily be seen why the committee has given a C rating to \*M. However, the translator does not even find a translation proposal anymore, only statements expressing sheer despair as to any meaning of \*M and a number of interpretations, presented without preference, for whoever believes in them. In fact, he is worse off.

Those remarks should be taken for what they intend to be. They do not imply any criticism of such an admirable work as the final report. In fact, this *magnum opus* is in many respects considerably better than its modest predecessor, notably in that it frequently gives more context in its translation proposals and also suggests notes (compare e.g. the treatments of 21.8 and 33.8). Such significant extras should be fully exploited by any translator. Even the fact that such supplementary information for translators is lacking in the treatment of 10.27 can hardly be criticized. For it can be fully appreciated that the final report in its endeavour to reconstruct the second phase of the Hebrew text cannot say more than it does. But the translator should find additional help

somewhere else when textual analysis ends in such a way: without translational perspectives.

The required help can only be outlined here. As always, any translational decision will depend upon the principles (here the textual principles) on which the translation is based. If, according to these, \*M has to be respected, either as such or in its consonantal form, what can the translator do? Frankly, it is hardly possible to get any acceptable meaning out of \*M even when one considers "fat" to be a metaphor for "prosperity".<sup>1</sup> By the way, such a figurative meaning would still have to be proven, the only attested metaphorical meaning being that of "something slippery" in Prov. 27.16<sup>2</sup>. Therefore, taking the text to be a proverbial saying seems to be a better solution. However, here as well a number of problems arise which are difficult to solve. For such a proverb is nowhere else attested, the technique of implicit quotation from wisdom literature, so frequently used in Ecclesiastes, is hardly attested in proto Isaiah, and a proverb is not to be expected at the end of the rhetorical unit 20 (24)-27. So the translator for whom \*M is the only possible base text can best omit the obscure passage in his translation and give the literal, incomprehensible wording of \*M in a footnote.

On the other hand, the translator who uses \*G or one of its daughter versions close to it as his base text, can almost stick to it. For \*G has simply interpreted the difficult *מִן* in the light of the preceding *שֶׁכֶּם* (an example of 'al tigre ?) and in this way provided a kind of double translation. "his yoke shall be taken away from your shoulder"/"and the yoke shall be destroyed from off your shoulders". Following the stylistic procedures formulated for the translation, the translator can decide whether he wants to repeat the information or not. Finally, if the textual principles of a translation allow the use of conjectural readings, it should be strongly recommended to translators to follow the von Orelli variant of the W.R. Smith correction (with "Samaria" as place name), which has become the majority reading of commentators<sup>3</sup>. The daring translator may have done so already, even without this recommendation, after having read the revealing sentence (in italics !) of the final report: "Au cas ou l'intuition de base de W.R. Smith serait exacte, elle atteindrait un état très ancien du texte."<sup>4</sup>

It will be clear that any translational decision in this case will have to be accompanied by a textual note. The extent of such a note will largely be determined by the intended audience of the translation. In addition, the note

<sup>1</sup> Edmond Jacob, *Esaie 1-12*. Commentaire de l'Ancien Testament VIIIa. Genève: Labor et Fides. 1987., 154

<sup>2</sup> Eduard König, *Hebraisches und aramaisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Vaduz: Sändig Reprint Verlag. 1986. p.512; W. McKane, *Proverbs. A new Approach*. London: SCM Press. 1970., pp.616-617

<sup>3</sup> Hans Wildberger, *Jesaja*. Biblischer Kommentar Altes Testament. X/1. Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1972. Idem. X/2. 1978. p.424

<sup>4</sup> Dominique Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament 2*. Isaie, Jeremie, Lamentations. OBO 50/2. 1986., p.78

should not lead the intended reader from one mystery to another, normally greater, but it should seek to explain in a non-technical language the reasons why textual traditions are different. One of the features of a handbook will be to provide concrete examples of such notes and of the translations they comment upon.

The second selected problem case is 16.10. In this text the translational situation is slightly different from what it was when the interim and final reports were published. The reading of NEB (reflecting \*M): "I have silenced the shouting of the harvesters" has been taken over as such by REB. Other modern translations like NIV (for I have put an end to the shouting) and Colombe likewise support \*M. It remains, however, true that the vast majority of modern translations either read a third person passive like NRSV (the vintage shout is hushed) or an intransitive as if the Hebrew would read השבחה instead of השבחי. The most unexpected intransitive is the one found in BR: "der Heissaruf feiert". With two exceptions, these modern translations provide a footnote stating that \*G has been followed.

Any translator turning to the interim report for help in this case will feel even more uncertain than before. The translation proposal advises him to render \*M with "I put an end / I made cease" and in the accompanying remark it is said that God is the speaker. However, neither in the immediate context nor in the remote can the translator find any clue for such an affirmation. On the contrary, when he reads authoritative commentaries on Isaiah, he is constantly reminded of the "fact" that Jahweh never appears in the oracles on Moab and therefore cannot appear here.<sup>5</sup> And when he looks at the first person affixes in the immediately preceding and following verses, he can only conclude that they refer to the prophet. It is therefore with extreme curiosity that the translator will examine the treatment in the final report.

Fortunately, in this report no further apodictic statements are made. Only discreet questions are asked as to the possibility of a sudden appearance of a divine "I". Even \*G is seen as indirectly following \*M since it should provide a theological correction of the last<sup>6</sup>. As in the previous case, no translation is offered and the translator who cannot render \*M and be intelligible at the same time, is left behind with his unsolved problems. In a certain way, these problems can only be solved through \*G. One does not necessarily have to believe in a theological correction or in a "passive of divine avoidance", but one can certainly presuppose some kind of translation technical operation such as an active-passive transformation made by the Greek translator for syntactical reasons. Especially since many of these transformations can be found in Isaiah<sup>7</sup>. One can therefore fully agree with the final report that \*G does not presuppose a

<sup>5</sup> A.B. Ehrlich, *Randglossen zur hebraischen Bibel*. Vierter Band. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung. 1968.pp. 4, 64; Wildberger, *Jesaja*. p. 594

<sup>6</sup> Barthélemy, *Critique textuelle* 2, pp. 125-126

<sup>7</sup> J. de Waard, "Old Greek Translation Techniques and the Modern Translator," *The Bible Translator* 41 (1990). 311-319., quotation from p. 317



different Hebrew Vorlage, but only applies a certain translation technique. Interestingly enough this is exactly what most modern translators will have to do. They will face the same linguistic constraints and they will have to find a same type of solution: a rendering focussing upon the result of the event. Needless to say that in such a case the translator is not basing himself upon \*G. He is only acting in the same way as the Greek translator did. He may therefore refuse to put any textual note, if this is admitted by the strategies developed for the translation. Only the rare translator, who after the study of the final report still believes in the originality of \*G may feel obliged to say so in a footnote.

In an article which is paying homage to Barthélemy one certainly does not want to create the impression that the translator will not be served at all by the reports under discussion. On the contrary, there are instances in which the translator should by all means follow their advice, even when no other translation has done so. Such is the case in 51.19 where almost all translations adopt the third person singular reading of 1Q-a and of the majority of the versions: יְהוָה. In fact, among the ancient versions the first person sg. reading of \*M (אֲנִי) is only attested by \*T in a very interesting interpretation: אֲנִי אֵין אִישׁ "there is none that will comfort you but I"<sup>8</sup> Of modern versions, Chouraqui is a rare example of the same: "par qui conforterais-je?" which is remarkable since his German pendant BR does exactly the opposite: "-Wer tröstet dich?!-". However, the final report is surely right by preferring the rendering of \*M as *lectio difficilior* in spite of its splendid isolation. And there are absolutely no reasons of a syntactic-stylistic nature nor problems of discourse cohesion which would prevent the translator from adopting the interpretation and translation proposals of both reports. On the contrary, this adoption would no doubt reproduce in the target language something of the vividness which characterized the source. That some restructuring may be required shows the only and outstanding example of modern translation which respects the rules: GrN: "Wie zal je beklagen, hoe kan ik je troosten?"

Another problem case which deserves attention can be found in 24.4. Translators may in fact be somewhat bewildered by the translational evidence since very few modern translations take the trouble to explain in a footnote what they are doing. Without a note it can still be seen that NRSV, TEV, GrN and EU follow the old conjecture to change the vocalization of עַם in order to obtain a meaning "with". But without a textual remark it is impossible to know exactly what translations like NIV are doing. Does its rendering "the exalted of the earth languish" follow with Chouraqui and BR \*M, except that עַם has been left implicit translationally, or does it reflect the type of text which is attested in 1Q-a and \*G, where עַם is lacking? It is only in the case of REB that one can be pretty sure, in spite of the absence of a note, that its reading "the heights of the earth wilt" is based on the textual decision to follow a text without עַם. For according to Brockington this applies to the rendering of NEB: "the earth's high places sicken".

<sup>8</sup> J.F. Stenning, *The Targum of Isaiah*. Oxford: Clarendon Press. 1953.p. 174

As if all these complexities were not enough, the translator faces the interpretational problem of מָרוֹם in addition. Is the distinctive meaning "elevation" of this word used in a social or in a geological sense? Or should מָרוֹם be interpreted as the antonym of אֶרֶץ and be rendered as "heaven"? There is such an interrelationship between problems of text and interpretation that choices made in one domain will necessarily determine choices to be made in the other one.

When for his guidance the translator opens the interim report, he finds only one translational proposal: "the elite of the people of the land/of the earth". On the other hand, he also learns that the original text may well have been "heaven with the earth". In the final report the proposal remains more or less the same, the only change being an interpretational one: אֶרֶץ now should only be interpreted as "earth", no longer as "land". "Ceux qui constituent l'élite de la population du monde s'étioient". However, it is no longer pretended that another original text may have existed. The translator is now informed that two of the five committee members did prefer the sober "prima manus" reading of 1Q-a אֶרֶץ מָרוֹם, taking it to mean "les hauteurs de la terre s'étioient".<sup>9</sup> Although it may have been impossible to avoid differences between the preliminary and final report, certain apparent contradictions should be eliminated in the future through a revision of the first. For the time being, the translator will have to base himself uniquely on the final report, to the English adaptation of which, one hopes, he will soon have access.

Taking the final report as a base implies first of all that the conjectural reading גֵּם which led to such a convenient meaning as "both heaven and earth languish" (NAB) and which therefore has been adapted by so many modern translators, will have to be abandoned in the future. Wildberger is one of the last to defend the emendation, but he has to confess "Was es heißen soll, daß auch der Himmel verwelkt und vertrocknet, ist nicht ohne weiteres einsichtig".<sup>10</sup> It is true, of course, that מָרוֹם as periphrasis of שָׁמַיִם is typical of the language of Isaiah. It is also true that such a periphrasis occurs two other times within this same chapter: 18 and 21. However, these recurrences help to distinguish the differences. Although the opposite word pair אֶרֶץ / מָרוֹם occurs in 18<sup>11</sup>, the topic is entirely different. And in 21 the repeated מָרוֹם is contrasted with a repeated הָאֲדָמָה. Moreover, in the discourse unit 1-13 no mention of heaven is made, and, combined with the absence of an identical word-pair in 21 it seems very unlikely that 4 would be an anticipation of the punishment of the host of heaven in 21.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Barthélemy, *Critique textuelle* 2, p. 174

<sup>10</sup> Wildberger, *Jesaja*, p. 920.

<sup>11</sup> Joze Krasovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebraischen und Nordwest semitischen*. Biblica et orientalia 33. Rome: Biblical Institute Press. 1977, pp. 121f.

<sup>12</sup> G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*. Vol. 1. Edinburgh: T. and T. Clark. 1969, pp. 410f.

Having abandoned the conjecture, the translator should give priority to the translation proposal of the final report. He will be convinced by the strong argument that the negative associative meaning of the expression *עַם הָאָרֶץ* at a later time has caused the omission of *עַם* in both 1Q-a and \*G, and that the expression in Isaiah had the meaning of "population of the world". He will also see (which has not been noticed in the final report) that the Greek translator by rendering *ἐπένθησαν οἱ ὑψηλοὶ τῆς γῆς* (the dignitaries of the world lament) could leave *עַם* translationally implicit since it was tautological anyway. So he could avoid the problem mentioned above by applying a usual translation technique. This is probably what a modern translation like NIV, although not confronted with the same problem, has done and what most translators could do. Moreover, any textual note would be superfluous since in this way they would not follow a different textual tradition. That such a rendering should be strongly recommended becomes clear when due attention is paid to some structural and thematical relationships within the discourse: *מְרוֹם עַם הָאָרֶץ* in the beginning of the paragraph 4-6 corresponds with *יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ* at the end. On the other hand, it is the best topical parallel of *מַלְכֵי מְאֻדָּמָה* in 21.

In spite of all these strong arguments, some translators may nevertheless feel tempted to follow the minority of the committee in adopting the reading of 1Q-a with the meaning "the heights of the earth wither".<sup>13</sup> Translators involved in interconfessional projects, especially those with orthodox participation, should be discouraged to yield to such a temptation. Others, if they will do so, should realize that another text is read with a different interpretation, and that a textual and interpretational note becomes necessary. Such a note will have to mention the readings of \*M and \*G. The translator should also consider whether 1Q-a can be justifiably mentioned as a base text for such an interpretation. For if the copyist of 1Q-a would have omitted *עַם* on the same grounds as the Greek translator, it is hardly probable that he would have given another meaning to his text than \*M and \*G.

The last problem case, Isa. 61.8, has been chosen for several reasons. First of all, without both reports translators may hardly have been aware of a problem. All modern translations in a rare and remarkable interconfessional agreement which even includes all recent Jewish versions, present a rendering along the lines of NRSV: "I hate robbery and wrongdoing". Among the many translations consulted, only three provide a textual annotation: BP, TOB and GN. In fact, to find a different rendering translators will have to go back as far as the Middle Ages, to the Middle Dutch translator of 1360 "ende in hatie hebbende den roef in holocauste"<sup>14</sup> or to Luther 1545: "Und hasse reubische Brandopffer", renderings which, literally or not, reproduce the Vulgate: *odio habens rapinam in holocausto*. Of the Hebrew based seventeenth century versions only a few

<sup>13</sup> R.C. Clements, *Isaiah 1-39*. New Century Bible Commentary. London: Marshall, Morgan and Scott. 1980., 201

<sup>14</sup> C.C. de Bruin (ed.), *Vetus Testamentum*. Pars Tertia. Corpus sacrae scripturae neerlandicae mediaevi. Leiden: E.J. Brill. 1978., p. 73

like KJ (I hate robbery for burnt offering) and StV (Ik haat de roof in het brandoffer) present an analogous reading. So it is often only from his Hebrew Bible or from the reports that the translator will learn the existence of a problem.

As to the reports, it should be said that they clearly differ in emphasis. In the preliminary report two interpretations are offered: (1) "robbery with burnt-offerings" and (2) "robbery with perversity". Although these two interpretations are presented in a certain order which may imply some kind of preference, one gets the impression that they are equally possible. If the translator only consults this report, he will, of course, never follow the first interpretation where the Hebrew preposition  $\text{בְּ}$  is translated in such an incomprehensible way. He will therefore immediately select the second option. However, when he turns to the final report, he may start thinking again. For not only is the first possibility clearly preferred, it is also presented in a much more understandable way: "je hais la rapine offerte en holocauste".

Modern commentaries however do not particularly incite the translator to follow such an option. Frequently, they do not even mention the presence of a textual or an interpretational problem. Without questioning, they simply take the second interpretation for granted and they hasten to conclusions: "Nur diese eine Anspielung auf den 'frevelhaften Raub' erinnert an die gewaltsame Eroberung Jerusalems"<sup>15</sup>. Here again, only older commentaries like Ehrlich<sup>16</sup> give an impressive defense of a meaning "robbed animal presented as a burnt offering": "Der wahre Sinn dieser Rede ist der: denn ich, JHWH, hasse es wenn ein geraubtes Tier mir als Ola dargebracht wird, und darum will ich auch mein Volk in ehrlicher Weise belohnen und nicht mit irgendwelchen andern Völkern abgenommenen Schätzen, was Raub wäre". Such an interpretation also suits the immediate context, particularly 6a.

Although it is not easy to go against a massive, modern interpretational and translational tradition, the translator should receive the right encouragement to do so nevertheless. He will then duely note the other option in a foot note. On the base of the final report he may also decide to give that note an interpretational, and not a textual character. If, however, the translator is not daring enough and yields to "robbery and wrong-doing", he should at least have the courage to mention the preferred interpretation below.

The five instances selected for this paper show each different facets which require different translational interferences. The treatments of these cases in the interim and final HOTTP reports share by all differences one common feature: the average translator will need some kind of *translatio* for conscience sake, so that the particular importance of the final report should not be lost for him.

<sup>15</sup> Claus Westermann, *Das Buch Jesaja*. Kapitel 40-66. Göttingen und Zurich: Vandenhoeck & Ruprecht. 1986., p. 295

<sup>16</sup> Ehrlich, *Randglossen* p. 219

## Angels, Altars and Angles of Vision: The Case of **אַרְאֵלִים** in Isaiah 33:7

Richard D. WEIS  
New Brunswick Theological Seminary

Among Dominique Barthélemy's many signal contributions to the field of text criticism are his more than twenty years of leadership in the Hebrew Old Testament Text Project of the United Bible Societies. This project was the means of my meeting Dominique Barthélemy, and so my contribution to this volume in his honor is an elaboration of a case from the first stage of that project.

The word **אַרְאֵלִים** in Isaiah 33:7 is a problem of notable difficulty. The first HOTTP committee, whose technical report Barthélemy is authoring, split between two options for the reading here, **אַרְאֵלִים** and **אַרְאֵלִים**. The committee did not express confidence about either reading.<sup>1</sup> The proposal offered here certainly will not be the last word on this problem, but perhaps we can shed more light on it.

The witnesses for **אַרְאֵלִים** read as follows (for the versions the complete clause is cited):

MT: main text -- **אַרְאֵלִים** (Aleppo, Cairo, Leningrad MSS)  
minor variants -- **אַרְאֵלִים** (4 MSS of deRossi, 3 MSS of Kennicott)  
-- **אַרְאֵלִים** (Kennicott MS 96)

SAADIAH GAON'S TAFSIR: **وَأَنْجِبَهُمْ**

The noun doubtless should be vocalized as a plural.

---

<sup>1</sup> Dominique Barthélemy, O.P., *Critique Textuelle de l'Ancien Testament* vol. 2, Isaïe, Jérémie, Lamentations (OBO, 50/2; Fribourg: Éditions universitaires, 1986; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986) 233.

TARGUM: קא כד ארמלי ליהן

Following Barthélemy, we accept ארמלי (MS Reuchlin 3 and Radaq) as the better reading. The text reflects a *Vorlage*, or understanding of a *Vorlage*, equivalent to הן ארמא (ה) ל(ה)ם .

Α': ιδου οραθησομαι (Bibl. Vat., Barber. gr. 549: οφθησομαι) αυτοις

Σ': ιδου οφθησομαι αυτοις

Θ': ιδου οφθησομαι αυτοις

Α', σ' and θ' all clearly represent a *Vorlage* הן ארמא (ה) ל(ה)ם .

VULGATE: ecce videntes clamabunt foris (See below, note 14.)

SYRIAC: ܐܬܝܬܝܢ ܕܥܝܢܝܢ ܕܥܝܢܝܢ

The text represents the same *Vorlage* as Tg, α', σ', and θ' .

LXX: ιδου δη εν τω φοβω υμων αυτοι φοβηθησονται (var. βοησονται). ος εφοβεισθε, φοβηθησονται αφ' υμων.

The LXX is difficult to interpret with certainty, but some conclusions are possible. φοβω is rendered with φοβηθησονται, as the variant βοησονται indicates. Thus the first half of the verse following הן is rendered twice in the Greek (εν τω φοβω υμων αυτοι φοβηθησονται and ος εφοβεισθε, φοβηθησονται αφ' υμων). From this it is obvious that the LXX finds a form of the root ירא here. This points to a reading ארא (read as defective writing for אירא) rather than אראה. The LXX is also far easier to reconcile with a two word *Vorlage*, ארא לם.

1QIsa<sup>a</sup>: ארא לם

Two legacies of the work of the HOTTP are a fourfold schematization of the history of the text of the Hebrew Bible (Period I - *Urtext* ; Period II - Accepted [or Attested] Texts; Period III - Received [or proto-Masoretic] Text; Period IV - Masoretic Text),<sup>2</sup> and a demonstration that the history of the text's transmission is also a history of its appropriation.<sup>3</sup> Methodologically, the recognition that transmission of the Biblical text entails its appropriation requires us to watch how the specific readings for a given text fit into the broader history of that text's interpretation. The recognition of discrete stages in the text's history of transmission requires us

<sup>2</sup> Idem, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 1, Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther (OBO, 50/1; Fribourg: Éditions universitaires, 1982; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) \*68-69; and James A. Sanders, "Text and Canon: Concepts and Method," *JBL* 98(1979) 12.

<sup>3</sup> Dominique Barthélemy, O.P., "Problématique et tâches de la critique textuelle de l'Ancien Testament hébraïque," *Études d'histoire du Texte de l'Ancien Testament* (OBO, 21; Fribourg: Éditions universitaires, 1978; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978) 373-378.

to group the witnesses by those stages, and to discuss a specific text's history stage by stage. Thus we begin with the text at the fourth (Masoretic Text) stage, and work backwards as far as the evidence allows, to the Accepted Text stage. Throughout this process two questions will be before us. Is the best consonantal text a single word or two? How is it to be vocalized?

At the Masoretic Text stage the consonantal text is always a single word in the manuscript tradition although two spellings are reported, **אַרְאֵלִים** and **אַרְאֵלִים**. The second spelling occurs in only eight manuscripts. For two of these the evidence is mixed.<sup>4</sup> Moreover, the reading implied by these consonants, **אַרְאֵלִים**, is clearly associated with the interpretive tradition that reads this word in parallel with **שְׁלֹמֹה** later in the verse.<sup>5</sup> The Petersburg manuscript of the Latter Prophets reports a Masora magna at Isa 33:7 that includes this word in an alphabetical list of unique words ending with **ם**.<sup>6</sup> Thus the Masora (including the widespread designation by the Masora parva of this form as unique) protects the ending **לִם** against alteration to **לם**. We conclude therefore that the consonantal text **אַרְאֵלִים** arises in this period as a manuscriptal representation of the preexisting interpretive tradition concerning this text.

The consonantal text **אַרְאֵלִים** was vocalized four ways in this period: **אַרְאֵלִים**, **אַרְאֵלִים**, **אַרְאֵלִים**, **אַרְאֵלִים**. Except for Kennicott MS 96, which shows the vowels for **אַרְאֵלִים** on the consonants **אַרְאֵלִים**, only **אַרְאֵלִים** is attested in the Hebrew manuscript tradition. On the other hand, this same reading is never clearly encountered in the exegetical tradition. The other three vocalizations are all implied by interpretations amply attested in medieval exegesis.<sup>7</sup>

Two of these vocalizations understand the text to contain a single word here. Radaq seems to read these consonants as a defective form of **אַרְאֵלִים**. This has, however, no more text critical weight than the plene form. The implied vocalization **אַרְאֵלִים** is more common among medieval exegetes. It is read with three different meanings. One group of interpreters treats **אַרְאֵלִים** as a singular form referring to the altar of the Temple (e.g., Menahem ibn

<sup>4</sup> For Kennicott MS 150 only the first hand offers **אַרְאֵלִים**, and for Kennicott MS 96 only the Ketiv gives this reading. (Cited according to the apparatus in Moshe H. Goshen-Gottstein, *The Book of Isaiah* vol. 2, "Chapters 22-44" [Jerusalem: Magnes, 1981] 137.)

<sup>5</sup> Note especially Ibn Ezra (commentary *ad loc.*) and Radaq (commentary *ad loc.*).

<sup>6</sup> Folio 25b (cited from Hermann Strack, editor, *The Hebrew Bible - Latter Prophets: the Babylonian Codex of Petrograd* [New York: KTAV, 1971]). Manuscript Hébreu 2 in the Bibliothèque Nationale of Paris and 'Oklah we-'Oklah (Fernando Diaz Esteban, *Sefer 'Oklah we-'Oklah* [Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975] 77-78, list 35) contain similar lists, but do not specify the vocalization with *qámé1* only the final *mém*.

<sup>7</sup> For lists of medieval exegetes offering the various readings see Barthélemy, *Critique Textuelle* 2:232-233.

Saruq). Another group treats אַרְאֵל as having a plural meaning. Most of these exegetes treat it as a reference to angels or messengers. Saadiah treats it as a reference to nobles or chiefs. Two explanations are offered for the plural meaning of the singular form. Ibn Ezra regards it as a collective, citing a similar case in 2 Sam 23:20. Ibn Jana<sup>5</sup> regards it as a compressed form of אַרְאֵלִים, citing two other cases where he also believes that יה are missing before a final ם.

The other two medieval vocalizations, אַרְאֵלִים and אַרְאֵלִים, imply a consonantal text containing two words, אַרְאֵל (ה) ל(ה)ם. Barthélemy notes that אַרְאֵלִים implies a text, אַרְאֵלָה לָם, on the model of the use of מַלְאָכִים for מַלְאָכִים.

לָם in Isa 3:15.<sup>8</sup> The use of מַלְאָכִים for מַלְאָכִים in Exod 4:2 is another example. In both Isa 3:15 and Exod 4:2 these words are marked by the Masora parva in Leningrad MS B19a as Ketiv/Qere with the Qere indicating two words. The Masora magna of the same manuscript contains a list of fifteen cases where what is written as one word is read as two. This list includes Isa 3:15 and Exod 4:2, but not אַרְאֵלִים in Isa 33:7 although it is clearly another such case. It is an unmarked Ketiv/Qere. Exegetes who offer interpretations implying אַרְאֵלִים also understand the text here to contain two words. *Mašberet ha-Tiḡān* and David ben Abraham specifically define this case as two words written as one.<sup>9</sup>

The vocalization of the verb as a *qal*, as in the MT manuscript tradition, is semantically difficult. The prepositional phrase designates the object of the speaker's looking. Although attested at Ps 64:6, this is a rare usage in the Hebrew Bible. The vocalization of the verb as *hip'il*, as found in the exegetical tradition, is semantically easier. The *hip'il* of רָאָה is frequently used in the Hebrew Bible to describe God revealing something in a vision (e.g., Amos 7:1, 4, 7; 8:1). David ben Abraham and *Mašberet ha-Tiḡān* understand the form exactly this way. For them the only problem is the object that is revealed. David ben Abraham seems to regard that as the scene described in the succeeding clauses. *Mašberet ha-Tiḡān* cites this case in a list of instances where crucial semantic information is only implicit. In Isa 33:7 that is said to be the word דְּרֹכָה. Thus the reading of the text here accords with David ben Abraham's.

It is striking that, at this stage in the transmission and appropriation of the text, the vocalization in the manuscript tradition nowhere appears in the exegetical tradition, whereas readings from the exegetical tradition seep into the transmission of the text. The vocalization in the manuscript tradition is semantically more difficult than those in the exegetical tradition. Indeed Ibn Bal'am, after repeating the rendering, "their messengers," calls that

<sup>8</sup> Barthélemy, *Critique Textuelle*, 2:232.

<sup>9</sup> J. Derenbourg, "Manuel du lecteur d'un auteur inconnu," *JA* 16(1870) 355; and David ben Abraham al-Fasi, *Kiṭāb Jāmi' Al-Alfāz* (2 vols., Yale Oriental Series, 20 & 21; New Haven: Yale University, 1936 & 1945) II.4.



interpretation "a conjecture," and says, "the true sense is distant." Instead of a correction to a problem posed by any of the other readings, the MT vocalization emerges as the problem to be overcome. The Masora protects it against the easiest facilitation, an option taken in a few manuscripts. Thus we conclude that the Masoretic Text stage of the text's transmission inherited from the Received Text stage a single consonantal text, אַרְאֵלִים, with four known vocalizations, אַרְאֵלִים, אַרְאֵלִים, אַרְאֵלִים, אַרְאֵלִים. The last three of these are at home in the exegetical tradition. Only the first is at home in the manuscript tradition. Two vocalizations also preserve a clear memory of a consonantal text אַרְאֵלִים לְ(הָ)ם.

In the period of the Received Text, except for Jerome's commentary and the Vulgate, the textual witnesses (א', ס', ת', Syr, Targ) are unanimous in their implication of a two word consonantal text, אַרְאֵלִים לְ(הָ)ם. They also clearly read אַרְאֵלִים as a *nip'al*, אַרְאֵלִים. The reading of a single word here, universal at the Masoretic Text stage, exists at this stage only in the interpretive tradition and in Jerome's report of the Hebrew text, offered in the context of reporting the interpretive tradition. Indeed, Jerome is the earliest report of a single word text here since the witnesses of the Accepted Text stage (LXX and 1QIsa<sup>a</sup>) report or imply two words. During the Received Text stage the textual witnesses find a verb and a prepositional phrase here. The interpretive tradition finds a noun, or a noun with a suffix.

The interpretive traditions at the Received Text stage are quite striking in that they do not focus on explaining אַרְאֵלִים. Their interest is in the verse as a whole, and in some cases surrounding verses as well. In the process they interpret אַרְאֵלִים, but it is not the problem to be solved. Its interpretation is part of the interpretation of the verse as a whole, and is governed by the basic association made between the verse and an event. Two such associations are made for Isaiah 33:7, namely, Abraham's near sacrifice of Isaac,<sup>10</sup> and the destruction of Jerusalem in 70 C.E.<sup>11</sup>

The association with Abraham's near sacrifice of Isaac focuses on תַּעֲזָבָה and mostly understands that to refer to the ministering angels weeping in supplication for God to restrain Abraham and spare Isaac's life. *Gen. Rab.* 59.5 reads this same clause as the angels shouting in praise of Abraham for not withholding Isaac. In every case of this association of verse and event אַרְאֵלִים is understood to refer to the angels.

Jerome provides the best exemplar of the tradition of weeping for the destruction of Jerusalem. Even though he reports a transliteration of the word as *arellam* (= the *hip'il* form אַרְאֵלִים), he also reports that "the Hebrews" judge it "to signify angels, and to be a prophecy that after the calling of the Gentiles and the separation of the Church, at the destruction of

<sup>10</sup> *Gen. Rab.* 56.7, 59.5, 65.10; *Lam. Rab.* 1.23; *Pesiq. R.* 40.6; *Pirqe R. El.* 31.

<sup>11</sup> Hieronymus, *In Esaiam X*, ad 33:7-12; *b.Hag.* 5b; *Pesiq. Rab Kah.* 148b. The single case of connecting Isaiah 33:7 to the decree for the destruction of the Jews in the book of Esther, found in *Est. Rab.* 7.13, is probably a later development.

the Temple, the angels would weep, not keeping indoors, but going outside, and that those who were previously messengers of peace would weep bitterly."<sup>12</sup> A century or two later *b.Hag.* 5b connects the verse with the weeping of the angels over the destruction of the temple, emphasizing also that they do it outdoors rather than in secret. Here, however, אַרְאִלִּים is understood to refer to the altar of the temple.

The interpretations and associated vocalizations of אַרְאִלִּים as a noun or noun plus suffix (referring to angels, messengers or an altar) that occur in the Masoretic Text stage originate in these interpretive traditions of the Received Text stage. Moreover, it seems likely that the understanding of אַרְאִלִּים as referring to warriors or chiefs, found in the Masoretic Text stage and in *Seder Eliyahu Rabbah* 5 in the Received Text stage, is a later development after the understanding of the text as אַרְאִלִּים or אַרְאִלִּים has arisen. Finally, although it is less obvious, we also can conclude that the understandings of this text as a *nip'al* or *hip'il* verb plus prepositional phrase probably originate in these two main interpretive traditions for Isaiah 33:7.

The textual witnesses for this period all offer readings that imply a *nip'al* verb. Jerome seems to think that α', σ' and θ' are reading a *hip'il* verb form when he suggests they read *are lahem*, but this seems to arise from his attempt to relate their Greek to the Hebrew he knows from his informant(s). Jerome, in reporting the Hebrew text, gives a form whose Qere implies two words of which the verb is a *hip'il*.<sup>13</sup> We have argued that the *qal* form contained in the Qere of the MT did not arise in the Masoretic Text stage. Thus it must have been present in the Received Text stage even though we have no certain witness of it.<sup>14</sup>

We have already discussed how the *hip'il* would fit the passage here as God announcing a vision, which is then contained in the rest of v 7 and probably vv 8-9 as well. A *nip'al* form fits even better. The use of the preposition ל is common with the *nip'al* of רָאָה in the Hebrew Bible. Moreover, for God to announce a theophany here would create a parallel structure between vv 7-9 and vv 10-12, both beginning with God's appearance followed by catastrophe, for the land (vv 7-9) and for the people (vv 10-12). A *qal* verb also makes sense here, but is probably the most difficult of the three options. We discussed above the semantic difficulty and a possible translation. The verb's subject would be the prophet who was speaking in v 6. God is not identified as a speaker until v 10. In this case vv 7-9 describe what the prophet sees (which the audience also sees). Vv 10-12 then report a revelation from God which indicates who is responsible for

<sup>12</sup> Hieronymus, *Esaiam*, X, *ad loc.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> The form in the Vulgate, *videntes*, seems to suggest a *qal* form in the Hebrew, but it is more likely to be Jerome's attempt to produce the sense of the *hip'il* he reports without having to supply an explicit object.

what is visible. This is a significant rhetorical strategy in the book of Isaiah.<sup>15</sup> Nevertheless, **אָרָא לִם** is morphologically difficult. **אָרָא** would be unique in the Hebrew Bible (as would **אָרָא**), and **לִם** is found otherwise only in the Ketiv of **לִסְרָבָה** in Isa 9:6.

The *qal* form once again seems to have no home in the interpretive tradition. Both the *hip'il* and *nip'al* forms seem to have roots there, however. Jerome specifically described the interpretive tradition that associated Isa 33:7 with the destruction of Jerusalem as a *prophecy*, something that God would show the reader for a future time. A reading of the verb here as *hip'il* would express that precisely. The *nip'al* by contrast is more likely to be at home in the interpretive tradition that links this with Abraham's near sacrifice of Isaac. Gen 22:14 gives the reason for Abraham's naming of the site of the altar as **יְדִוּהַ יְרָאָה**. Moreover, *Gen. Rab.* 65.10, in explaining the remark in Gen 26:1 that Isaac's eyes were dim, offers three explanations. The first has to do with Esau. The second is that while Isaac was bound on the altar as Abraham prepared to sacrifice him, tears from the weeping angels fell and struck Isaac's eyes and damaged his vision. The third explanation is that during the sacrifice Abraham and Isaac lifted their "eyes heavenward and gazed at the Shekinah," i.e., God appeared to them. Out of respect and love for Abraham, God did not kill Isaac for looking on God, but dimmed his eyes.

An even clearer, albeit different, link between the *nip'al* form and traditions concerning Abraham's near sacrifice of Isaac is found in a Targumic reading in the margin of MS Reuchlin 3 at Isa 33:7. This text connects elements in a midrashically elaborated account of the Akedah to textual elements in Isa 33:7-9. **לִם אָרָא** is read as if *nip'al*, and is understood as God speaking of having appeared to Abraham to announce Isaac's birth, and later to command his sacrifice.<sup>16</sup>

One also cannot exclude the possibility that the *nip'al* form arose in a context of Messianic expectation in the late first and early second centuries C.E.. There is no contemporary evidence for such an interpretation, but Jerome, after reporting the Jewish interpretation of the verse, offers his own, and in it speaks of Christ appearing. For him the **מַלְאָכֵי שְׁלוֹמִים** are the apostles "who were sent to announce peace to Jerusalem." They weep for Jerusalem because it did not receive their preaching, and therefore the land is deserted (cf. Isa 33:8). Christ, however, appeared to the apostles (implying **אָרָא** [ה] ל[ה]) to comfort them.<sup>17</sup> *Seder Eliyahu Rabbah* 5 treats Isaiah 33:5-7 as a reference to the Messianic Age, but, as mentioned above, reads **אֲרָאִים** as a noun referring to warriors or chiefs.

<sup>15</sup> Isaiah 15:1b-16:12 and 22:1b-14 are good examples of this. See Richard D. Weis, A Definition of the Genre *Ma'a'* in the Hebrew Bible (Ph.D. diss., Claremont Graduate School, 1986) 113-127, 139-142.

<sup>16</sup> For the text of the marginal note see Alexander Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol. 3, The Latter Prophets According to Targum Jonathan (Leiden: E. J. Brill, 1962) 67.

<sup>17</sup> Hieronymus, *Esaiam*, X, *ad loc.*

The Accepted Text stage is represented at this problem only by the LXX and 1QIsa<sup>a</sup>. These report or imply a two-word Hebrew text, אֱרָא לִם. The LXX does not help in determining the text's vocalization since its derivation of אֱרָא from יִרָא both facilitates a morphologically difficult text and is highly interpretive in a way typical of the LXX of Isaiah. However, we may draw final conclusions concerning the text in the Accepted Text period based on the evidence from that period and the Received Text stage.

First, the consonantal text in this period clearly read אֱרָא לִם. Not only is this attested in witnesses from this period, but the single-word text is also not encountered until the middle of the Received Text period and then is associated with readings of the verse that arise from the interpretive traditions surrounding the verse as a whole. This single-word form of the text, אֱרָאִלִם, arose in one of two ways. It was a facilitation of the morphologically difficult two-word text that both was made possible by, and was expressive of, the interpretive traditions that saw this word as referring to angels or to an altar. Alternatively, it was created in the same interpretive context as a deliberate attempt to close off the reading of the two-word text as a *nip'al* verb that Christians such as Jerome could use in anti-Jewish polemic. In either case, our conclusion that the two-word consonantal text is older has a high degree of probability.

We can also conclude that during the Accepted Text period this two-word consonantal text was vocalized as אֱרָא לִם and understood as we have suggested above. This conclusion has a lower degree of probability than our previous one due to the lateness of the explicit evidence for this vocalization. Nevertheless, it seems best since the vocalizations of the verb as a *nip'al* or *hip'il* are both easier texts, and both could easily arise from the interpretive tradition, whereas the *qal* vocalization never found a home there. Using the HOTTP's rating scale, we may assign a "B" probability level to the conclusion that at the Accepted Text stage the text of Isa 33:7 contained two words here, and a "C" level to the conclusion that they were vocalized אֱרָאִלִם.

Our investigation of this textual problem in Isa 33:7 affirms several previous findings of the HOTTP. The MT once again appears as a very conservative text tradition, preserving at least in the Qere an old text. Once again the MT preserves an anomalous text, perhaps specifically because it had no place in the interpretive tradition and thus offered a base for all the various understandings of the verse rather than validating one only. Our work illustrates also the methodological importance of differentiating the witnesses by their period in the development of the text. It also illustrates the need to take account of the history of interpretation of a text, in particular the need to search beyond interpretations of the text-critical problem itself to include interpretive traditions for the entire verse or passage that serve as the matrix for the transmission and appropriation of the text by succeeding tradents.

## The Lectionary Texts of Exodus

John William WEVERS

Toronto.

The Exodus edition in common with the other volumes of the Göttingen Septuagint has no collation of and does not present the evidence of the lectionary texts in the apparatus. In 1974<sup>1</sup> the writer presented a collation of the lections published by Høeg and Zuntz,<sup>2</sup> and discovered that their text was an excellent witness to the *d* text. For the later volumes of the Pentateuch the lections in Høeg and Zuntz were also collated, but those for Deut and especially for Num and Lev were so sparse that little purpose could be served by presenting their readings, but now with Exodus the lections are sufficiently numerous to warrant an examination of their textual relations to see whether they confirm the conclusions reached in Genesis.

It should, however, be noted that in Genesis the *n* group contained only two members, and that for a substantial part of the book *n* as a separate group disappeared entirely in favour of the *d* text, and that *t* was only seldom distinguishable from *d*.<sup>3</sup> In the later books of the Pentateuch the close relation between *t* and *d* remains relatively constant, whereas *n* with more members in it is farther removed from *d* and takes on a more distinctive character of its own, though it remains closely related to *d t*. Accordingly throughout these books the combination *d n t* has been called the Byzantine text.

---

<sup>1</sup>In Chapter 11 "The Lectionary Texts" of John William Wevers, *Text History of the Greek Genesis*, MSU XI, Göttingen, 1974, pp. 176-185; also appeared as *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Philol.-Hist. Klasse, Dritte Folge, Nr.81. Hereafter referred to as THGG.

<sup>2</sup>*Monumenta Musicae Byzantinae: Lectionary Vol.I Prophetologium* ediderunt Carsten Høeg et Gunther Zuntz, Hauniae, 1939-1970.

<sup>3</sup>See THGG 24-25,32, as well as chh. 6 and 8 for a more detailed statement.

The purpose of this essay is to test this designation by examining the textual relations of the lections in Høeg and Zuntz for Exodus. To this end the individual mss are not cited here, since these mss are all listed in THGG 176f; here only the number of mss involved is given.

The evidence in the lists below does not constitute a complete collation. Cases of obvious errors, particularly cases of itacisms, haplographs and dittographs have been omitted as irrelevant to the study. Citations have been limited to variants a) which most of the Lectionary Texts (L) support, and b) for which at least one text group also supports the reading. By text group is meant inclusion of at least half its members. Furthermore, since relations to text groups is being investigated I have also omitted support by codd mixti, as well as that of the Fathers and the Versions.

It will be seen that some passages occur in more than one lection. That fact is noted at the beginning of each section. For each lection L is defined as to the number of mss containing the lection. At the end of each variant the L support is given. If L is followed by a minus sign plus a number all mss except that number support the variant; thus L-1 means that all but one ms of L supports the reading.

For convenience each lection is separately numbered below.

# 1. L36b = 1:1--20. L = 9 mss

- 1:2 Ρουβήν] -βιμ 72 C<sup>7</sup>--77 126 550' 44-107<sup>c</sup>-125-610 53'-246 84 x  
128 = L-2
- 1:3 Ἰσσαχάρ] ισαχαρ 707 57-126-422 d f n --75 321 r--84 x = L-3
- 1:4 Νεφθαλ(ε)]] A B M 15-64\*-426-707 73 121 30-85'-127-343' y--121]  
+ mimation rell = L
- 1:5 ψυχαί]] pr αἱ 64\*-72-82-381' C<sup>7</sup> b d 246 n t x 527 128 = L-2;  
+ αἱ ἐξελθουσαι 72 f = L
- 1:9 γένος] εθνος A M<sup>txt</sup> O<sup>7</sup>--15 b d f s t x y 68'-120' = L
- 1:10 ἄν B 58-82-376 414' f--56\* n--628 370\* x z ] > 72-707; εαν rell = L
- 1:10 γῆς] + ημων b 628 = L
- 1:16 τῶ] το 15-58'-135-376\*-707-ol 14'-25-54-126-131-500-550'  
b d f--129<sup>c</sup> pr m n 85-343-344\* r--370) x y z --128 = L-1
- 1:19 αἰγύπτου] (aut + αἱ) αἰγυπτιαί F<sup>b</sup> 58-64<sup>mg</sup>-72-426 57\* b n 30-  
321<sup>mg</sup>-730 = L
- 1:19 πρὶν ἢ]] προ του M 15 413 b d 56\* 628 85-127-321<sup>txt</sup>-343' t = L

## 2. L2i = 2:5--10. L = 20 mss; L37b with 8 mss covers the same text.

2:8 ἡ δὲ εἶπεν] και ειπεν M 64<sup>mg</sup> -135-381' 73-126-500 b 106  
53'-56\* 628 46-84 527 = L-2

2:10 Μωυσην] μωσην 15-72-381' 57-422 53' n--628 46 = L-2

## 3. L38b = 2:11--22. L = 9 mss

2:11 Μωυσης] μωσης 15-72-135-426 25-77-126-414'-552 d--44 53'  
n--628 x 121 = L

2:14 Μωυσης] μωσης 64\*-135-426-708 25\*-52'-126-313'-500-551  
d--44 53' n = L-1

2:15 Μωυσην] Μωσην 426 53\*-664 75<sup>c</sup>-458 = L-3

2:15 Μωυσης] Μωσης 64\*-72-135-426 14'-126-500 53' 75 = L-2

2:15 κατώκησεν] ωκησεν B 15 53'-56\* n 392 68'-120' = L

2:17 Μωυσης] μωσης O--58-135 C-126 53' n--628 = L-3

2:19 εἶπαν] ειπον A F O--426 -29'-82\*-135-618 78-126<sup>s</sup> 19' d 53'-246 75  
s 318-527 z = L-1

2:19 πρόβατα] + ημων B M O'-15' 77<sup>c</sup> 19' d f n t x 392-527 z = L

2:21 Μωυσης] μωσης 64\*-72-135-426 C''--422 106 53' n x 121 = L-3

2:21 Μωυση] Μωση 426 25-126-313-615\* 107' 53' n 619 121 = L-1

2:22 Μωυσης] post αυτοῦ tr 29-376 126 53' n--628 s = L

2:22 fin] + (\* M 85-344; c var) το δε ονομα του δευτερου εκαλεσεν  
ελιεζερ ο γαρ θεος του πατρος μου βοηθος μου και ερρυσατο  
με εκ χειρος φαραω F M O''--376-29'-82 C' b d f--561x1 n s t x  
121<sup>mg</sup>-318' 630 = L

## 4. L63d = 3:1--8. L = 17 mss

3:1 ὄρος] + του θεου F<sup>b</sup> M O-64<sup>mg</sup>-82 b d 56\* n s t x 527 z = L

3:2 πυρὶ φλογός] φλογι πυρος A F O'-29'-135 C '' 108(mg) d n  
30' t y 128' = L-1

3:3 Μωυσης] μωσης 64\*-72-135-426 C '' -- 25 106-107\*(c pr m)  
n--628 x = L-5

3:4 Μωυση] Μωυση] μωση μωση 72-82\*-135-426 78-126 d--44 n = L-1

3:6 θεός 2'] pr o A 15-64\*-72-376 C '' ---54 b 10 6n x 121-527 z = L-1

3:6 θεός 3' A B M 29'-58-82-426-ol 44 t 318'] > 72 422 107'-125  
n--458 619; pr o rell = L-1

- 3:6 θεός 4° A B F M 29'-58-82-426 *oI* 19 44 *t* 318'] > 72 422  
107'-125 *n*<sup>-458</sup> 619; pr o rell = L-1
- 3:6 Μωυσης] μωσης 72-135-426-*oI* C '' *d*<sup>---106</sup> *n* 121 = L-1
- 3:7 Μωυσην] μωσην 72-135-426 C '' --551 314\* *d*<sup>-44</sup> *n*<sup>-458</sup> *x* 121 = L-1
- 3:8 ἐξελέσθαι] pr του *F d n* 30' *t* = L-5

# 5. L41d = 12:1--11. L = 10 mss

- 12:1 Μωυσην] μωσην 15-72-135-426 107 *n* = L-1
- 12:2 ἐστιν] εσται 58'-381' C ''--126 761 246 *x* 392 120-128' = L-2
- 12:3 προβατον 1'] -τα *d*<sup>-44</sup> 628 *t* = L-4
- 12:4 om οι 72-376-707 14'-54-57-126-761 *b* 125-610 *f*<sup>--56</sup> *n* 321 84  
71\* 318 68-120-128 = L
- 12:4 συλλήμψεται] προσλημ. O-15-707' 57<sup>xt</sup> *b* 246 *n*<sup>---458</sup> *s x* 392  
= L-4
- 12:5 ἄρσεν] + αμωμον 58' 57 *b d* 246 *n t* 121 68' = L-1
- 12:5 τῶν 2'] pr απο 376 *oII* -- 15 57-552-*cII* --54 414' *b d* 246 *n s t*  
*y*<sup>--121</sup> 630 = L
- 12:7 ἐν 1'] pr και O--426 131'-552 19 *d* 246 *n* 85' *t* 121-527 68' = L-3
- 12:7 αὐτά] αυτο A O--426-15-381' 57 *d* 246 *n*<sup>-458</sup> 85'-343' *t*  
121-527 68' = L-3
- 12:10 συντρίψετε] -ψεται A B 82'-426\* 246 370\* *x* 121 = L-3
- 12:11 κυρίῳ B 82 118-537 129 85] κυριου rell = L-2

# 6. L61a = 12:51--13:3,10--12,14--16 22:29. L = 9 mss

- 13:3 ἐξ 1'] εκ γης B 135 *n s* 619 392 = L
- 13:3 ἐξήγαγεν ὑμᾶς / κύριος] tr 82 *f* 71 120-128'-628 = L
- 13:10 φυλάξεσθε] -ξασθε A 15' 57-422-550'-761 134 *x* 121 68' = L
- 13:15 ἀπέκτεινεν] + κυριος F<sup>b</sup> 15-376' *f*<sup>-129</sup> = L
- 13:16 ὀφθαλμῶν] pr των 52-126 44 *f*<sup>-129</sup> = L



7. L41g = 13:20--15:19. L = 11 mss; L2b = 14:15--18,21--23,27--29 with 20 mss. It shows no new alliances, and supports all the variants for these verses listed below.

- 13:20 Σοκχώθ] σοχωθ 64\*-135 C --16\* 77 413-25-54-313-422 19'  
d--106 53-56' 458 30' x 318-527 120-128-628 = L
- 14:1 Μωυσην] μωσην 15-135-426 25\* n 619 = L
- 14:4 om ειμι F M 29'-426 C -- b d 56\* n s t 527 = L-1
- 14:5 ἀνηγγέλη] απηγγ. 413 n 74
- 14:6 συναπήγαγεν] συνηγαγεν F 72-376 126 n s--85mg y--527 68' = L
- 14:9 οἱ ἱππεῖς] et ἡ στρατία tr 29'-426 b d 53'-56\*et c2-246 n 30'  
t 392-527 = L
- 14:9 om αὐτοῦ 707 118'-537 n x = L
- 14:10 προσήγεν] προηγεν O--376-381' C --54 d 53'-56'-246 n --127 t x  
527 = L-3
- 14:10 οἱ 2'] pr ιδου O-15-707-708' 106 f-129 n 85' 527 = L
- 14:10 ἀνεβόησαν δέ] και ανεβ. 414' 106 n = L
- 14:11 εἶπαν] ειπον Fb 72-376-381'-707(vid) 500 d f-129 n--458 134\*  
527 = L
- 14:11 Μωυσην] μωσην 15-72-135-426 107'-125 n = L
- 14:11 ἐξαγαγών(c var) B 58-82 422 19' 53'-56'-129 z ]  
+ (\*Syh) ημας rell = L
- 14:12 om ἐν Αἰγύπτῳ 552 118'-537 56\* 75 619 = L-2
- 14:12 γάρ] + ην F M 57 19' d--44 56'-664 n t 527 = L
- 14:12 ἡμᾶς δουλεύειν] tr 72 57 56'-664 n 30' 74 = L
- 14:13 Μωυσης] μωσης 15-72-135-426 552 107'-125 n = L
- 14:13 θεοῦ A B 135 551 s 121] κυριου rell = L
- 14:15 Μωυσην] μωσην 15-72-426 107'-125 n 619 = L
- 14:17 σκληρυνῶ] στερεω Mmg 707 118'-537 n --458 85'txt-343' = L
- 14:17 Φαραώ 1'] + και των θεραποντων αυτου 381' 57 d--125 f-129  
n--127 t = L
- 14:18 ἵπποις] pr (\*Syh; ob 85) εν τοις Fb Mmg O--72-15-82'-381' C --  
19' 44-107' 53' n s t x 318-527 z = L-1
- 14:21 Μωυσης] μωσης 15-72-135-426 126 56\* n 619 = L
- 14:22 om εις n --75 = L-1
- 14:24 ἐπὶ B 82 f-129] > 44; εις rell = L-1
- 14:25 ἦγαγεν] ηγεν A F' O --376-15-135-381'-707 73-413 n --458 392  
= L-2

- 14:25 εἶπαν]ειπον F<sup>b</sup> O--426-381'-707 73-500 d f-129 n--458 527  
= L-1
- 14:26 Μωσῆν]μωσην 15-72-426 126 107'-125 n 619 = L-1
- 14:27 Μωσῆς]μωσης 14-72-135-426 78 107'-125 n--458 = L-1
- 14:27 μέσον]pr εις 381'-707 126 d f-129 n t 121' 68' = L-1
- 14:31 ἐφοβήθη δέ]και εφοβ. A F M<sup>s</sup> ol-29-135 C '' d 53'-56\*-246  
n s t x y 68' = L
- 15:1 Μωσῆς]μωσης 15-72-135-426 126 125 n = L
- 15:1 εἶπαν]ειπον 376'-381'-707 57 118'-537 d(--125) f--129 n 52 = L-2

**8. L2c = 15:22--16:1. L = 20 mss; L51a has 9 mss for the same lection, and fully supports all the variants listed below.**

- 15:22 Μωσῆς]μωσης 15-58'-381-426 413-552\* n = L
- 15:24 Μωσῆν]μωσην 15-58'-381'-426 414' 44\*-610 53 n--458 84 x = L
- 15:25 Μωσῆς]μωσης 15-58-72-426 125 n x = L
- 15:25 ἐπέλασεν αὐτὸν]tr 82'-381' 73-126 b 610 f n--458 30' x 318 z = L
- 15:25 ἐπέλασεν B 58-82 56'-129 127 71 527 z ]επειραζεν rell = L-1
- 15:26 ἐναντ(ον) ἐνωπιον 29'-82'-376 C -413-761 b 106 53'-246 n 85  
y--392 z = L
- 16:1 συναγωγῇ]pr η F 618' b 106-107' 53' n--75 30' t 318 = L-5

**9. L39b = 19:10--19. L = 9 mss**

- 19:10 Μωσῆν]μωσην 15-58-426 126 107'-125 n = L-2
- 19:10 λαῶ] + τουτω d 57 56\* t = L
- 19:12 προσέχετε] + υμιν F 707 57 118'-537 d 56\* 127 t 318 = L
- 19:13 κτήνος]et ἀνθρωπος tr 57' 19' f-129 n s 527 = L
- 19:13 ὅταν] + δε 15-376'-381' 16-57-73-126 b d--106 f-129 n t 318-  
527 = L
- 19:14 Μωσῆς]μωσης 15-72-426 n = L-2
- 19:14 ἐκ τοῦ ὄρους]post λαόν tr 78 n--458 30' 121 = L
- 19:16 ἐγίνετο]εγενοντο F 29'-376'-707-708 C '' 537 d --44 f--56\* n s  
84 318-527 z = L-2
- 19:16 ο 2']ος ην d 56' n t = L
- 19:17 Μωσῆς]μωσης O--376-15 n = L-2
- 19:17 συνάντησιν]pr την A B' M O''--72 C''--126 552 44-107' f n s t  
392-527 120'-128-628 = L-1

- 19:17 fin] + το σινα B M<sup>mg</sup> 82-376 422 19' 56'-129 n s 318 120'-128-628 = L
- 19:18 καπνός 2'] ατμεις 707 52<sup>mg</sup>-57<sup>txt</sup>-73'-126-413-414'-500<sup>mg</sup>-550<sup>txt</sup>-552 b 44 56\*-246 n 30'-85<sup>txt</sup>-130<sup>txt</sup>-343' 392 628 = L
- 19:19 Μωυσης] μωσης B O<sup>-376</sup>-15 77-78-126-414'-552\* 19' 107'-125 n = L

# 10. L71a = 24:12--18. L = 15 mss

- 24:12 Μωυσην] μωσην 15 107'-125 n = L-3
- 24:13 Μωυσης] μωσης B 15-72 126 n = L-3
- 24:13 εις] επι A M ol-29 C ''--126 d--44 56\* t 392 68' = L-2
- 24:14 ξως] + αν F O<sup>-376</sup> 126-500 118'-537 d f n--458 s t 128'-407-628 = L-3
- 24:14 αναστρέψωμεν] επιστρ. f-129 = L-4
- 24:15 και Ἰησοῦς B 82 f n--127 392 128'-407-628] > rell = L-2
- 24:18 Μωυσης] μωσης 15-58' n = L-5

# 11. L53a = 25:8--21. L = 8 mss

- 25:11 om χρυσᾶ A 29' 127\* s 84<sup>txt</sup> 68'-126 = L
- 25:14 κιβωτοῦ B Fa 128'-407-628] > 68; + της (> A F M 58-ol'--15 707' b x 527 122 L3) διαθηκης rell = L

# 12. L40b = 33:11--23 34:4--6,8. L = 9 mss; L71b = idem. L = 11 mss (for vv.14--16, L = 4 mss); L71b supports all the variants listed below.

- 33:11 Μωυσην] μωσην 58 53 n 628 = L-1
- 33:11 τόν B 82 25-131' b--19 246 76 71] > rell = L-2
- 33:12 Μωυσης] μωσης 58' n--458 = L-1
- 33:13 ἐναντιον 2° B 767 ol'--29 73'-550' 129 n x 126-128'-407-628] ενωπιον rell = L-1
- 33:14 λέγει] + αυτω κυριος Fa 58-707-708'-767 d n t 527 = L
- 33:14 αὐτὸς] pr εγω M<sup>mg</sup> 58-707-708'-767 d n t 527 = L-1
- 33:15 λέγει B Fb O-15' 73'-550' b 129 n 126-128'-407-628] ειπεν rell = L-1
- 33:17 Μωυσην] μωσην 58 107'-125 n = L-1
- 33:18 λέγει] + μωσης αυτ μωσης 58-767 d n t = L-1
- 33:19 ἐπὶ B 15 73'-550' b 407] εν Fa O--767 ; > rell = L-2
- 33:19 κύριος] κυριον Fa 58<sup>txt</sup>-708-767 b d 56\*-246 n t 71' 121'-318 628-630 = L-2

- 33:21 στήση (c var) B 15' 129] pr και rel = L  
 33:22 μου / η δοξα B 15' 129 407] tr rel = L-1  
 33:23 χείρα] + (\* Arm<sup>mss</sup> Syh<sup>L</sup>) μου Fa M' O --767' -15' 16-25-57-77-  
 131'-500 d f 75\*-127 130-321' t 527 318 126 = L-1  
 34:4 Μωσής 1°] μωσης 72 52'-313' n = L-1  
 34:6 οκτ(ρμων] pr o 767 53' n --75 71' = L  
 34:8 Μωσής] μωσης B 58' n 730 527 = L  
 34:8 fin] + (> O --767' 131) κυρω O 131' f-129 127 = L-1

### 13. L57a = 40:1--5,7,9,14,28--29. L = 9 mss

- 40:1 Μωσής] μωσιν 767 n 71 = L-4  
 40:5 θυσιαστήριον] θυμιατηριον 25 118'-537 106 85mg = L-1  
 40:29 αὐτήν] αὐτης 82 126'-128' = L

The above list contains 135 variants. I have isolated those in which L and up to four text groups support a variant reading. In these the scattered support is disregarded. Out of the 135 variants listed 91 are supported by one to four text families. For these 91 the following ranked order obtains: *n* 71; *d* 37; *f* 21; *b* 15; *O* 13; *C* 10; *s* 9; *z* 4, and *y* 1. It will be seen that no distinction has been made between sub groups and *O* *C* resp. The fact that *n* heads the list with almost double the support for second place *d* is in large part explicable by the fact that *n* consistently spells the Greek name for Moses with the stem *μωσ-* rather than *Μωσ-* of Exodus, along with L, whereas *d* does so only occasionally.

When the popular variants (those supported by more than four text families) are added the ranked order is as follows: *n* 103; *d* 73; *t* 53; *f* 50; *O* 48; *C* 41; *b* 40; *x* 39; *s* 37; *z* 25, and *y* 22. If one takes only the popular readings the order is somewhat different since *d* heads the list with 36, whereas *n* has only 32. The difference is due to the large number of *μωσ-* spellings in the 91 variants with smaller support.

It is, however, quite clear that the *d n t* group remains as the main representative of the Byzantine text. Somewhat puzzling is the influence of *f* on the L text; though *f* has been influenced by the Byzantine text as a number of variants supported by *d f n t* shows, *f* does occur singly in support of L over against *d n t* a number of times. Clearly the Byzantine text itself was not monolithic, but betrays a complicated textual history in its own right as well.

## "Egypt" in the Septuagint Text of Hosea

Stephen PISANO S.J.  
Pontifical Biblical Institute, Rome

It is well-known how difficult the Massoretic text of Hosea is and how fraught with text-critical problems. Most commentators are in agreement, however, that the Septuagint translation was made from a text which was at least in basic agreement with that of the Hebrew Massoretic. It is worthwhile, however, to compare these two, not so much for correction of the MT difficulties as to understand something of the translation techniques of the LXX.

At the same time, the many differences between MT and LXX have been examined, or at least listed, on several occasions<sup>1</sup>. Ordinarily authors have limited themselves to listing or classifying the divergencies between these two texts; it is instructive, however, to examine them in the light of the overall effect they have on the understanding of the text. It is my intention to attempt this with regard to the occurrences of "Egypt" in the text of Hosea, especially for those texts which contain prophecies concerning Ephraim's return to Egypt.

### I.

Egypt is mentioned thirteen times in the text of Hosea. In five of them the Greek translation is literal, with no departure from the Hebrew text (Hos 2,17 [15]; 7,11; 11,1; 11,11; 12,13 [14]). In the remaining eight texts, however, there are differences, especially with regard to the tenses of the verbs, which may give some indication of how the Septuagint translators intended that these prophecies be understood.

---

<sup>1</sup> Cf., for example, G. H. PATTERSON, "The Septuagint Text of Hosea Compared with the Massoretic Text", *Hebraica* 7 (1890-1891) 190-221; H.-D. NEEF, "Der Septuaginta-Text und der Masoreten-Text des Hoseabuches im Vergleich", *Biblica* 67 (1986) 195-220.

## 7,16

In this context recrimination after recrimination is piled upon Ephraim throughout chapter 7, culminating in v. 13, "Woe to them, for they have strayed from me." In v. 15, as a response to the Lord's actions in their favor, MT has *וְאֵלֵי יְהוָה שָׁבוּ-רָע* which LXX has rendered *καὶ εἰς ἐμὲ ἐλογίσαντο πονηρά*, putting the verb in the past tense. MT continues with a chain of *yiqtol-qatal-yiqtol* in v. 16: *וְשָׁבוּ, וְיָהִי, וְיָשָׁלֵי* variously translated by two aorists (*ἀπεστράφησαν, ἐγένοντο*) and a future (*πessounται*). The uncertainty of the time of the outcome of Ephraim's infidelity is reflected by the absence of any verb in v.16c, faithfully reflected by LXX: *οὗτος ὁ φαυλισμὸς αὐτῶν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ*. While in MT it seems fairly clear that this "derision in the land of Egypt" is intended for the future, the text is not so obvious since, following upon its use of aorists for v.16a, it may be translated, "This was their contempt in the land of Egypt".

## 8,13

In this verse, prescinding for a moment from the other textual difficulties, MT has *וְשָׁבוּ מִצָּרִים לְהָקֵה מִצָּרִים*, which has rendered, *αὐτοὶ εἰς Αἴγυπτον ἀπέστρεψαν καὶ ἐν Ἀσσυρίοις ἀκάθαρτα φάγονται*. Here, not only has the Greek translated the return to Egypt in the past, but has added the note concerning eating unclean things in Assyria, clearly borrowed from 9,3 (see below). The entire verse of 8,13, along with the preceding vv. 11-12, are particularly problematic. In v. 11 MT has the phrase *וְשָׁבוּ מִצָּרִים* twice, once translated by LXX as *θυσιαστήρια, εἰς ἁμαρτίας* and once by *θυσιαστήρια ἡγαπημένα*. Through a double translation *θυσιαστήρια τὰ ἡγαπημένα* is found at the end of v. 12, while for the difficult *וְשָׁבוּ מִצָּרִים* <sup>2</sup> at the beginning of v. 13 LXX has *διότι ἐὰν θύσωσι θύσαν* which Aquila "corrected" to *θύσας φέρε φέρε*, "par souci de litteralisme" as Père Barthélemy has pointed out<sup>3</sup>.

For v. 13, the prophesied return to Egypt is presented as a punishment for Ephraim's sins, while in LXX Ephraim's return is seen as a thing of the past, or perhaps a metaphorical statement of the condition it finds itself in now as a result

<sup>2</sup> As we wish simply to show LXX's translation techniques in this paper, no attempt is made here to suggest an emendation to this text, which appears to be desperately corrupt. For the most recent suggestion see P.G. Borbone, *Il libro del profeta Osea* (Quaderni di Henoch 2; Torino 1990) 164, who corrects according to the Greek (*כִּי אִם יָבוֹד וְכַח*), maintaining that LXX's double translation, *θυσιαστήρια τὰ ἡγαπημένα*, was based on an already corrupt Hebrew text.

<sup>3</sup> *Les Devanciers d'Aquila* (VTSup 10; Leiden 1963) 256. Jerome was inspired by Aquila's correction as is evident by his translation, *hostias adfer adfer*, according to the reading established by *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem*, Vol. XVII: *Liber Duodecim Prophetarum* (Romae 1987).

of having sinned. In this context the LXX gloss here is placed in the future, indicating that the punishment in store for Ephraim is its deportation to Assyria<sup>4</sup>.

The phrase *θυσιαστήρια τὰ ἡγαπημένα* at the end of v. 12 LXX may be understood as an attempt to translate *בְּזָבְחֵי הַבְּהֵמָה*, but this still does not explain the *θυσιαστήρια ἡγαπημένα* at the end of v. 11, where MT has repeated *מִזְבְּחֹת אֲשֶׁר* from earlier in the verse. Interpretations of v. 11 show either a simple repetition of the notion of altars for sinning (RSV), or else as a statement of irony or wonder: the altars which Ephraim set up to expiate sin have become themselves occasions for sinning<sup>5</sup>. Whether LXX's *Vorlage* was different from MT here, or whether its translation simply shows initiative on its own part, the result is that the Greek text here, by its different division of v. 11a and its replacement of the second *אֲשֶׁר* with *ἡγαπημένα*, is an ironical comment on Ephraim's situation: "For Ephraim multiplied altars, the beloved altars have become sins for him."

## 9,3

For MT *לֹא יָשְׁבוּ בְּאֶרֶץ יְהוּדָה וְשָׁב אֶפְרַיִם מִצִּרְיָה וּבָאֲשׁוּר שָׁמָּה יֵאָכְלוּ* LXX οὐ κατώκησαν ἐν τῇ γῇ τοῦ κυρίου κατώκησεν Εφραιμ εἰς<sup>6</sup> Αἴγυπτον καὶ ἐν Ἀσσυρίοις ἀκάθαρτα φάγονται. Here again the LXX's perspective is to look to the past to see Ephraim's dwelling in Egypt. In this way it is no longer a prophecy but rather a statement about Ephraim's past, and only the prediction concerning eating unclean things in Assyria is seen for the future. Most translations and commentators on the MT text are in agreement that *וְשָׁב* and *יָשְׁבוּ* should be considered as referring to the future. Harper explained the LXX translation by suggesting that it had read *וְשָׁב* and *יָשְׁבוּ*<sup>7</sup>. Σ' followed MT here with οὐ κατοικήσουσιν and ἀλλὰ ὑποστρέψει, while Jerome appears to have understood only the first verb in the future, *non habitabunt*, translating *וְשָׁב* as *reversus est*. Patterson<sup>8</sup> noted that LXX κατώκησεν "carries out the contrast with the first part of the verse very well", although he admits of the possibility of a confusion of the letters *waw* and *yod*. Thus, at 9,3 the LXX clearly places Ephraim's association with Egypt in the past. This perspective is continued in 9,4, where for MT *וְיָשְׁבוּ בְּאֶרֶץ יְהוּדָה וְשָׁב אֶפְרַיִם מִצִּרְיָה וּבָאֲשׁוּר שָׁמָּה יֵאָכְלוּ* LXX has οὐκ

<sup>4</sup> With regard to this gloss W.R. HARPER (*A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Amos and Hosea* [ICC; Edinburgh 1905] 324) commented that "it would be interesting if in this connection it could be shown that G's addition to this verse... were anything but a gloss borrowed from 9<sup>3</sup>." It would appear that it is indeed a gloss, but one in keeping with LXX's view of the time frame of Ephraim's punishment, i.e., Egypt as a thing of the past and Assyria as punishment in the future.

<sup>5</sup> This is by far a more commonly accepted interpretation; cf. *NAB*<sup>2</sup>, *BJ*, Dhorme, *TOB*.

<sup>6</sup> Many MSS omit εἰς (B-V L<sup>a</sup> - 613 C<sup>a</sup> - 538-68-239). It may be argued that it was added on the basis of Symmachus' understanding of the text.

<sup>7</sup> HARPER, *Amos and Hosea*, 325.

<sup>8</sup> G.H. PATTERSON, "The Septuagint Text of Hosea Compared with the Massoretic Text" *Hebraica* 7 (1890-91) 190-221, here 213.

ἔσπεισαν τῷ κυρίῳ ὄλνον καὶ οὐκ ἤδυναν αὐτῷ<sup>9</sup>. In the second part of the verse, however, LXX follows MT. In this way the omitted libations and sacrifices of v. 4a refer to Ephraim's conduct in the past, in Egypt, while the bread of defilement to be eaten in the future, in v. 4b, refers to its condition in Assyria.

## 9,6

In this verse there are several notable differences between MT and LXX. For v. 6aα מִשָּׁד מְלִכּוֹ הָיָה בְּיָדָיו לִדּוֹן πορεύονται<sup>10</sup> ἐκ τάλαιπωρίας Ἀιγύπτου. In v. 6aβ מְלִכּוֹ הָיָה בְּיָדָיו מְצָרִים is rendered as καὶ ἐκδέξεται αὐτοὺς Μέμφις καὶ θάψει αὐτοὺς Μακμας. Once again MT and LXX appear to have a different time frame, in addition to the divergent division of the verse. For MT, they (Ephraim?) have already gone from destruction while LXX by joining Egypt to the stich, indicates that they are going, or will go, from the trouble of Egypt. In keeping with LXX's vision of the place of future punishment already seen in the other verses, it is likely that there is a relationship between the tense of πορεύονται and the addition of Egypt to the stich. MT's statement that "Egypt will gather them" does not fit in to the vision of Assyria as the place of future punishment. In MT Egypt and Memphis are placed in parallel. LXX appears to have seen a different parallel, once Egypt was joined with מִשָּׁד. By rendering מְצָרִים as Μακμας, either through a textual confusion or because of the similarity of the sound of the word, this is placed in parallel with Memphis as the places of punishment.

## 11,5

For MT מִצְרַיִם מִצְרַיִם אֶל-אֶרֶץ יִשׁוּב (לֵא) LXX has κατώκησεν Εφραιμ ἐν Αιγύπτῳ. Here again, as in 9,3, LXX has placed Ephraim's sojourn in Egypt in the past by understanding יִשׁוּב, where MT sees it as a future event.<sup>11</sup> By the addition of Εφραιμ LXX has made the reference explicit. As Harper has suggested<sup>12</sup>, the sense of MT is perfectly clear with regard to לֵא: either it is to be read as לֵי, and placed with the preceding verse (cf. LXX δυνήσομαι αὐτῷ), or else it may be understood interrogatively, "Shall he not return?". Jerome, however, translated *non revertetur*<sup>13</sup> in *terram Aegypti*.

<sup>9</sup> The Peshitta and Targum are in agreement with LXX in making זְבַחֵיהֶם the subject of the following verb (αὶ θυσίαι αὐτῶν ὡς ἄριστος πένθους αὐτοῖς).

<sup>10</sup> Thus ZIEGLER's text in *Duodecim prophetae* (Göttingen 1943); Rahlfs' edition has πορεύσονται here, following the majority of the Greek witnesses. πορεύονται is attested only in B c-239-534 233' Bo.

<sup>11</sup> I. WILLI-PLEIN, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments* (Berlin—New York 1971) 200, has suggested that the imperfect in v. 5 may be taken in an historical sense.

<sup>12</sup> HARPER, *Amos and Hosea*, 366.

<sup>13</sup> Two MSS (C Σ<sup>T</sup>) have *revertetur* here, which would appear to agree with LXX.



In v. 5a<sup>β</sup> the reference to Assyrian domination is not as clearly indicated as a future event in LXX, in contrast to the past in Egypt, as in other texts. It would appear to be implied, however, by Ephraim's refusal to return (to the Lord) in v. 5b<sup>14</sup>, with the consequence that Assyria is its king.

## 12,2 (12,1 LXX)

In 12,2b (12,1b LXX) once again Ephraim's infidelities are rehearsed, in terms of the covenant made with Assyria and the oil brought to Egypt as a pledge of that alliance. For MT יְבִיחַ עִם־אֲשׁוּר יִרְחוּ וְשָׁמֶן לַמִּצְרַיִם יִקַּל LXX reads καὶ διαθήκη μετὰ Ἀσσυρίων διέθετο καὶ ἔλειον εἰς Αἴγυπτον ἐνεπορεύετο, perhaps out of a sense of historical accuracy. While the *yiqtol* in poetry can certainly indicate past action as well, LXX has clearly specified it. This may be seen in the first part of the verse as well in LXX's ἐδῶξε where A' and Σ' have the more literal δῶκει.

## 12,9 (12,10 LXX)

In this verse the verb is lacking in v. 9a MT, reading only. יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאֵנִי מִצְרַיִם מִצְרַיִם, which LXX has rendered as ἐγὼ δὲ κύριος ὁ θεὸς σου ἀνήγαγον σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου. Both Targum Jonathan and the Peshitta agree with LXX's longer reading here. Borbone<sup>15</sup> suggests emending the Hebrew text, adding הָעֵלָּה here (and at 13,4, although he does not accept the longer Greek addition there), based on the observation that Yahweh as the God of Israel from Egypt (taken in a locative sense) would contradict Hosea's idea that Yahweh encountered Israel in the desert (2,17; 9,10; 11,1-5; 13,5-6). However, 12,14 ("By a prophet the Lord brought Israel up from Egypt") would seem to indicate precisely this locative sense of the Lord's action<sup>16</sup>. As MT stands, as Harper has pointed out<sup>17</sup>, v. 6a is not an independent sentence, but rather יְהוָה אֱלֹהֵינוּ is the subject of אֲנִי מִצְרַיִם in v. 6b. LXX's longer reading may be based on Exod 20,2 (cf. Jer 7,22; 11,4 [LXX] or on v. 14, יְהוָה אֱלֹהֵינוּ מִצְרַיִם הָעֵלָּה, (cf. Exod 32,4; 1 12,28)<sup>18</sup>. The point worth noting is that LXX has taken the trouble here to specify the Lord's past saving action in favor of Israel.

<sup>14</sup> ZIEGLER reads ἠθέλησαν, following V II 233' Arm Th., in agreement with MT אָמַן. The rest of the Greek witnesses have ἠθέλησεν (cf. also Rahlfs), in keeping with the explication of Ephraim as subject.

<sup>15</sup> BORBONE, *Il libro del profeta Osea*, 172.

<sup>16</sup> This occurrence in 12,14 also provides the Hebrew root which Borbone uses in his emendation. He appeals to the testimony of the Syriac and the Targum, but they would suggest rather אָמַן as verb which should be added.

<sup>17</sup> *Amos and Hosea*, 386.

<sup>18</sup> As WOLFF *Hosea*, 268, points out.

## 13,4

Similarly, at 13,4 there is an addition in the Greek text. 13,4a MT is identical to 12,9a, but here the LXX is much longer, after  $\text{קָלָהּ}$ : στερεῶν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν, οὗ αἱ χεῖρες ἔκτισαν πᾶσαν τὴν στρατίαν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οὐ παρέδειξά σοι αὐτὰ τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν· καὶ ἐγὼ ἀνήγαγον σε<sup>19</sup> ἐκ γῆς Αἰγύπτου. It may be noted immediately that the final part of this addition is identical to LXX's longer text in 12,9(10).

The rest of the Greek text may well be, as Nyberg suggests, of Deutero-Isaian inspiration<sup>20</sup> (cf., for example, Isa 44,24), but the phrase πᾶσα ἡ στρατία τοῦ οὐρανοῦ occurs nowhere in Deutero-Isaiah. Andersen and Freedman suggest that the opening phrases of the addition "resemble the credal hymns", although "the homiletical remark about worshipping the host of heaven attacks a form of idolatry not met elsewhere in Hosea"<sup>21</sup>. This phrase does occur, however, in 2 Chr 33,3.5, where Manasseh is castigated for building altars to and worshipping "all the host of heaven" in the temple in Jerusalem. Wolff points out that v. 4 is intended to show that "Jahwe in der Tat der einzige Gott ist, den Israel kennt"<sup>22</sup>, which may have suggested to the LXX translators this condemnation of idolatry in 2 Chr.

## II.

It may be seen from the preceding texts that LXX has translated them in such a way so that the dwelling in Egypt, in most cases applying to Ephraim, is a thing of the past and not of the future. In the perspective of MT, Ephraim shall return to Egypt (cf. 8,13; 9,3; 11,5). It is possible that LXX may have misread  $\text{שׁוּב}$  as pertaining to the past for 9,3 and 11,5<sup>23</sup> but, taking into consideration the alterations made in the other verses where Egypt occurs, it would seem rather that the Greek text has undergone an almost systematic alteration in order to place this return to Egypt in the past. In this way, the statement that Ephraim has gone back to Egypt may show either a desire for historical accuracy on LXX's part, or else a symbolic statement concerning Ephraim's current situation at the time of Hosea's writing: by its infidelity Ephraim, and Israel, has in effect placed itself in a relationship to the Lord which was similar to its sojourn in Egypt.

<sup>19</sup> ZIEGLER, *Duodecim Prophetarum*, 67, points out that MS Q erroneously placed the *obelus* at ἐγὼ δὲ κύριος but placed the *metobelus* correctly at ἀνήγαγον σε. Syh, conversely, along with Jerome in his commentary on the Minor Prophets, correctly placed the *obelus* at στερεῶν but the *metobelus* erroneously at ὀπίσω αὐτῶν. It may be noted that BHS in effect commits the same oversight by omitting καὶ ἐγὼ ἀνήγαγον σε from its critical apparatus.

<sup>20</sup> N.S. NYBERG, *Studien zum Hoseabuch* (Uppsala 1935) 102.

<sup>21</sup> F. I. ANDERSEN and D.N. FREEDMAN, *Hosea* (AB 24; Garden City, NY 1980) 634.

<sup>22</sup> WOLFF, *Hosea*, 293.

<sup>23</sup> Cf. WOLFF, *Hosea*, 193, 248; cf. 187-188.

Egypt and Assyria appear to have been contemporary political powers during Hosea's time<sup>24</sup>. In Hoshea ben Elah's negotiations for assistance from Egypt, this latter was considered by the anti-Assyrian element in Israel as the best hope against Assyria, as is indicated by some of Hosea's oracles (cf. 7,11; 12,1)<sup>25</sup>. The MT reflects, to a certain extent, this possibility of assistance, with the concomitant flight of at least some of the people to Egypt. The possibility of this return, however, cannot be seen as anything other than a new apostasy, or a new lack of faith in the Lord's saving power. Thus Hosea's oracles refer to new punishment for Ephraim. In LXX, in keeping with the emphasis on a return in the past, and thus a sin of the past, it would appear that there was an attempt not to eliminate Ephraim's guilt, but to express it in slightly different terms. The result is that Ephraim is often presented in a way which is apparently more favorable, but in fact with a certain amount of irony. At 5,11, for example, LXX rendered MT  $\text{מִשְׁפָּחַת רִצְיֹן אֶרְבָּרִים וְשֹׁשׁ} \text{ as } \kappa\alpha\tau\epsilon\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\nu \text{ Εφραιμ τὸν ἀντιδίκον αὐτοῦ, κατεπάτησε κρίμα. Instead of Ephraim being crushed, it has prevailed and trampled judgment}^{26}$ . Its triumph, however, is only apparent. This same irony would appear to have influenced the translation at 7,2,  $\text{ὅπως συνῶδωσιν ὡς συνῶδοντες τῇ καρδίᾳ αὐτῶν}$ , which is joined to the end of v. 1. At 12,10 (LXX) and 13,4 the Greek addition specifying that the Lord brought Ephraim out of Egypt results not in its glory but in its shame. At 10,6, where MT has "Ephraim shall be put to shame", LXX has rendered the text  $\text{ἐν δόματι Εφραιμ δέξεται}$ . While there is the possibility of its having misunderstood the Hebrew, nevertheless its translation belies its attempt to put Ephraim, at least apparently, in a better light.

### III.

We have seen that in eight of the thirteen occurrences of Egypt in the text of Hosea LXX has modified the text in an apparently systematic way in order to change the time frame of the references. In the remaining five references LXX follows MT. At 2,17 (15 LXX); 7,11: 11,1 and 12,13 (14 LXX) the reference is already to past events in MT: 2,17  $\text{וְכִים עָלְהָ אֶרְבָּרִים וְשֹׁשׁ} \text{ and } \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \text{ τὰς ἡμέρας ἀναβάσεως αὐτῆς ἐκ γῆς Αἰγύπτου}; 7,11 \text{ אֶרְבָּרִים וְשֹׁשׁ Αἰγύπτου ἐπεκαλεῖτο}; 11,1 \text{ לְבִי לְרֹאשׁ אֶרְבָּרִים וְשֹׁשׁ} \text{ and } \text{ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα}^{27} \text{ τὰ τέκνα αὐτοῦ}; 12,13 (14 LXX) \text{ אֶרְבָּרִים וְשֹׁשׁ אֶרְבָּרִים וְשֹׁשׁ} \text{ and } \text{ἀνήγαγε κύριος}$

<sup>24</sup> Cf. WOLFF, *Hosea*, 187.

<sup>25</sup> J.M. MILLER and J.H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah* (London 1986) 335.

<sup>26</sup> The LXX text here is actually followed by HARPER, *Amos and Hosea*, who takes the participles as active, "thus furnishing another charge in the indictment against Ephraim, for which punishment is coming" (276); cf. also NEB: "Ephraim is an oppressor trampling on justice". In the light of v. 11b, however, the passive appears to be more correct.

<sup>27</sup> Aquila (Cod. 86 Syh Eus) and Theodotion (Cod. 86) have  $\text{ἐκάλεσα}$ . Symmachus, according to Cod. 86, attests to a third person verb,  $\text{ἐξ Αἰγύπτου κεκληται υἱός μου}$ . All, however, have maintained the past tense.

τὸν Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου. At 11,11 the future notion, already in MT, is maintained in LXX:  $\text{יִקְרָרְךָ בְּצָפֹר מִצְרַיִם}$ ; καὶ ἐκστήσονται ὡς ὄρνεον ἐξ Αἰγύπτου. It is only here that LXX has not modified the time of the action, and should probably be interpreted in connection with 9,6, where LXX has πορεύονται ἐκ ταλαιπωρίας Αἰγύπτου, the only other reference to Egypt which is not placed in the past in LXX.

This "historicization" of the text with regard to Egypt appears to be limited to Hosea among the Minor Prophets. In none of the references to Egypt outside of Hosea<sup>28</sup> has LXX changed the time frame from the perspective found in MT.

#### IV.

The net result of these observations is that in the LXX text of Hosea Egypt appears not to have been set in parallel with Assyria as the place of Israel's future punishment. The theme of the recollection of Israel's deliverance from Egypt, as a past saving event, is made even stronger in the Greek text (cf. the additions at 12,9[10] and 13,4). Further, for the Greek translator, at the time of Hosea's prophecy Israel has already gone back to Egypt. While this may be an attempt to dissociate Egypt from Assyria as the place of future punishment, it also has the effect of describing Israel's situation at the time of Hosea as having symbolically returned to its state of slavery as a result of its infidelity to the Lord. Thus the picture of Israel's situation which we receive from the Greek text is somewhat different from that of MT. This study has attempted to present only one element of the Greek translation of Hosea, its treatment of the position of Egypt, and may not be helpful for attempting any emendation of the Hebrew text, but it shows a coherent and consistent concern of the Greek translators of Hosea.

<sup>28</sup> Amos 2,10; 3,1.9; 4,10; 8,8; 9,5.7; Micah 6,4; 7,15; Joel 4 (3 LXX), 19; Nahum 3,9; Zech 10,10.11; 14,18.19; Haggai 2,5 (> LXX).

## Une Pâque chrétienne célébrée mercredi au XIII<sup>e</sup> siècle?

Simon SZYSZMAN, Paris

L'archimandrite Antonin<sup>1</sup> (André Kapustin, 1817-1894), chef de la mission orthodoxe russe à Jérusalem, amateur passionné d'anciens manuscrits, en a réuni une précieuse collection qu'il a léguée ensuite à la Bibliothèque Publique Impériale de Saint-Petersbourg.

Antonin, auteur très fécond, a publié, entre autres, des notes marginales s'étendant du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècles qu'il a extraites des marges d'un synaxare (recueil de vies de saints abrégées) grec du XII<sup>e</sup> siècle. Ce manuscrit<sup>2</sup> fut copié au XII<sup>e</sup> siècle en Crimée, dans la ville de Sudak actuelle, dont les noms anciens étaient Sogdaia, Sugdaia, Soldaia, Surož. Fondée, selon la tradition, au début de l'ère chrétienne, cette forteresse, dont les ruines impressionnantes sur la côte orientale de la péninsule se sont conservées jusqu'à nos jours, jouait, au Moyen-Age, un rôle considérable en Crimée.

Une des notes<sup>3</sup> marginales dit ce qui suit<sup>4</sup>:

ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐπὶ τοῦ ,σω' ἔτει κύκλος ἡ σελήνης ιζ'. κύκλος ἡ  
ἡλίου κ' δ' ὑπῆρχε πάσχα τῶν χριστιανῶν. οἱ δ' ἀρμένιοι εἰς τὰς ις'  
τοῦ αὐτοῦ μηνὸς διότι ἐχάσαντο: ἦτοι σ' τοῦ ἀπριλλίου.

<sup>1</sup> Pour la biographie et la bibliographie de l'Archimandrite Antonin cf. Nécrologie par V. A. Jakovlev dans les *Zapiski Imperatorskago Odesskago Obščestva Istorii i Drevnostej*, vol. 18, 1894, p. 10; S. P., *Pamjati Otca Arkhimandrita Antonina*, in: *Trudy Kievskoj Dukhovnoj Akademii*, vol. 35, No 12, dec. 1894, p. 636-652.

<sup>2</sup> *Zametki XII-XV veka, odnosjaščijasia k Krymskomu gorodu Sugdee (Sudaku), pripisannyja na grečeskom Sinaksare*, in: *Zapiski Odesskago Obščestva Istorii i Drevnostej*, vol. 5, 1863, p. 594-628.

<sup>3</sup> Note 88, p. 608.

<sup>4</sup> Cité d'après le texte publié par l'Archimandrite Antonin.

Voici la traduction de cette notice: "En ce jour de l'année 6800 (1292), 17<sup>e</sup> année du cycle lunaire, (et) 24<sup>e</sup> du cycle solaire, advint la Pâque chrétienne. Tandis que les Arméniens (la fêtaient) le 16 du même mois, car ils se sont égarés, (c'était) en vérité le 6 avril."

Antonin donne à cette notice le commentaire suivant: L'expression *ἐχθόσαντο* n'est pas régulière du point de vue de la grammaire et par conséquent ne peut donner une signification sûre: elle peut être expliquée par la forme en usage actuellement *τα ἔχασαν*, abrégé en *ῥαχασαν*: ils ont perdu, se sont perdus. On ne comprend pas comment les Arméniens pouvaient célébrer leur Pâque un autre jour que le dimanche. En effet, le 16 avril était cette année-là un mercredi. Une notice curieuse pour les Arméniens.

L'étonnement d'Antonin est bien justifiée. A son époque, dans le domaine du calendrier et en particulier du cycle pascal, on se contentait de suivre les points de vue traditionnels sans recourir à un examen critique d'anciens textes.

Les découvertes de Qumrân ont attiré l'attention sur les pseudépigraphes et apocryphes qui témoignent des idées, des usages et des institutions anciennes touchant les problèmes du calendrier. Il y a une trentaine d'années<sup>5</sup> on y a retrouvé les traces d'un calendrier sacerdotal ancien, dans lequel le mercredi, jour de création des luminaires, joue un rôle prédominant. Tous les événements importants de la Bible sont conçus comme s'étant produits un mercredi. Ce calendrier était également en usage dans le christianisme primitif. La plus grande fête chrétienne, Pâques, n'était pas célébrée le dimanche, mais le mercredi comme en témoignent des textes même assez récents. C'est la raison pour laquelle le texte découvert par Antonin mérite une attention particulière.

Si on ne veut pas supposer une erreur de scribe dans une des dates données dans la notice découverte par Antonin, ce texte constitue en effet une pièce importante du dossier des recherches sur le calendrier sacerdotal et ses survivances. Or, il nous semble risqué de corriger un texte par pure conjecture sans autre raison que la difficulté de devoir admettre une fête pascalle célébrée le mercredi dans une église arménienne au 13<sup>e</sup> siècle.

<sup>5</sup> A. JAUBERT, *La date de la Cène*, Paris, 1957; M. DELCOR, *Qumrân. Les calendriers*, in: DBS, IX, Paris 1979, 958-960; S. SAFRAI - M. STERN, *The Calendar of the 'Enoch Circle' and the Dead Sea Sect*, in: S. SAFRAI - M. STERN (ed.), *The Jewish People in the First Century*, Amsterdam, 1976, p. 839-843; A. JAUBERT, *Fiches de calendrier*, in: *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*. Bibl. Eph. Theol. Lov., XLVI, Leuven, 1978, p. 305-311; J.C. VANDERKAM, *The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypotheses*, in: CBQ, vol. 41, 1979, p. 390-411.

**Plates to accompany article**

**4QJERC<sup>C</sup> (4Q72)**

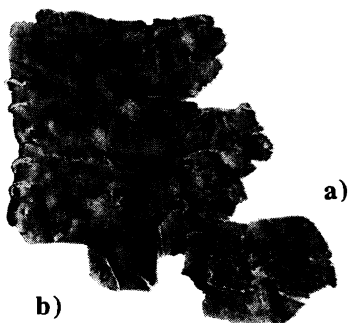
by

Emanuel TOV

(Pp. 249 - 276 of this volume)



(1)



a)

b)

(2)

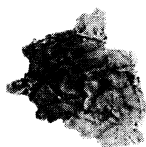


a)

(3)



b)



(4)



(5)

- (1) Col. 2 (4:13-16) Col 1 (4:5)  
PAM 43.106 (42.286, 41.176) = i.n. 671
- (2) Col, 3 (8:1-3)  
a) PAM 43.106 (42.286) = i.n. 671  
b) PAM 42.286 = i.n. 671.
- (3) Col. 4 (8:21-9:5)  
a), b) PAM 43.106 (42.286) = i.n. 671
- (4) Col. 5 (10:12-13)  
PAM 43.106 = i.n. 671
- (5) Col. 6 (19:8-9?)  
PAM 43.106 = i.n. 671



Plate II

(1) Col. 8 (20:7-9) Col 7 (20:2-5)  
PAM 42.286 (43.106) = i.n. 671.

(2) Col. 9 (20:13-15)  
PAM 42.286 (43.106) = i.n. 671

(3) Col 10 (21:7-10)  
a) PAM 42.286 (43.106, 41.176) = i.n.671

b) PAM 43.104 (42,285) = i.n. 244.

c) d) PAM 43.106 (42.286, 41.176) = i.n.671

(1)

(2)

d)

(3)

a)

c)

b)

(4) Col 11 (22:4-6)  
PAM 43.103 (42.283) = i.n. 246

(1) Col 13 (22:17-28)

PAM 43.155 (43.103, 42.283, 41.176, 41.140) = i.n.24

(2) Col. 12 (22,10-17)

a) PAM 43.103 (42.283, 41.176, 41.140) = i.n. 246

b) PAM 43.103 (43.155, 41.176, 41.140) = i.n. 246

(1)

(2) a)

b)

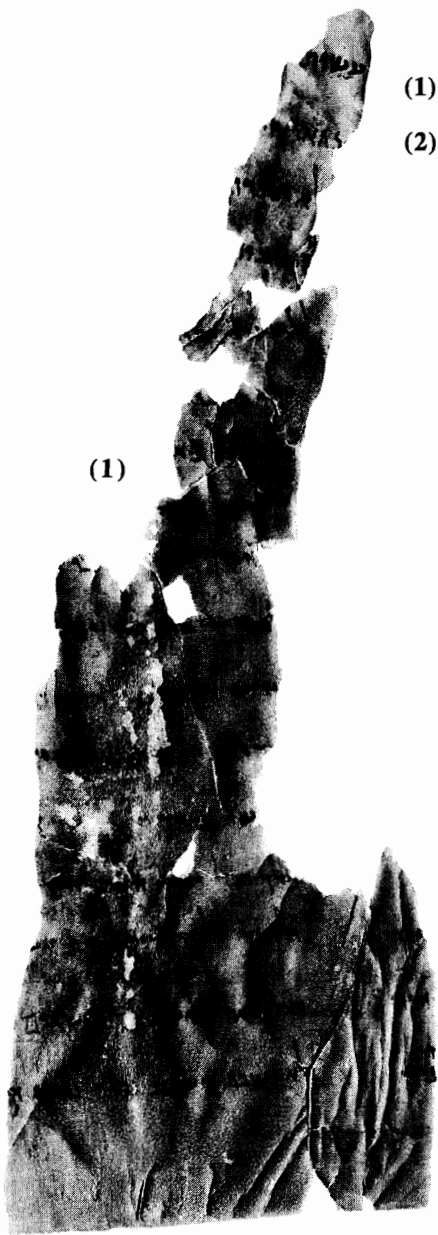


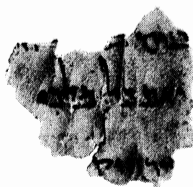
Plate IV



1) Col. 14 (25:7-8)  
PAM 43.104 (42.283) = i.n. 244



(2) Col. 15 (25:15-17)  
PAM 43.104 (42.283, 41.176) = i.n.244



a)



b)

(3) Col. 16 (25:24-26)

a), b) PAM 43.104 (42.283, 41.176) = i.n. 244



(4) Col. 17 (26:10-13)

a), b), c), d) PAM 43.104 (42.283)  
= i.n. 244



a)

b)



c)

d)

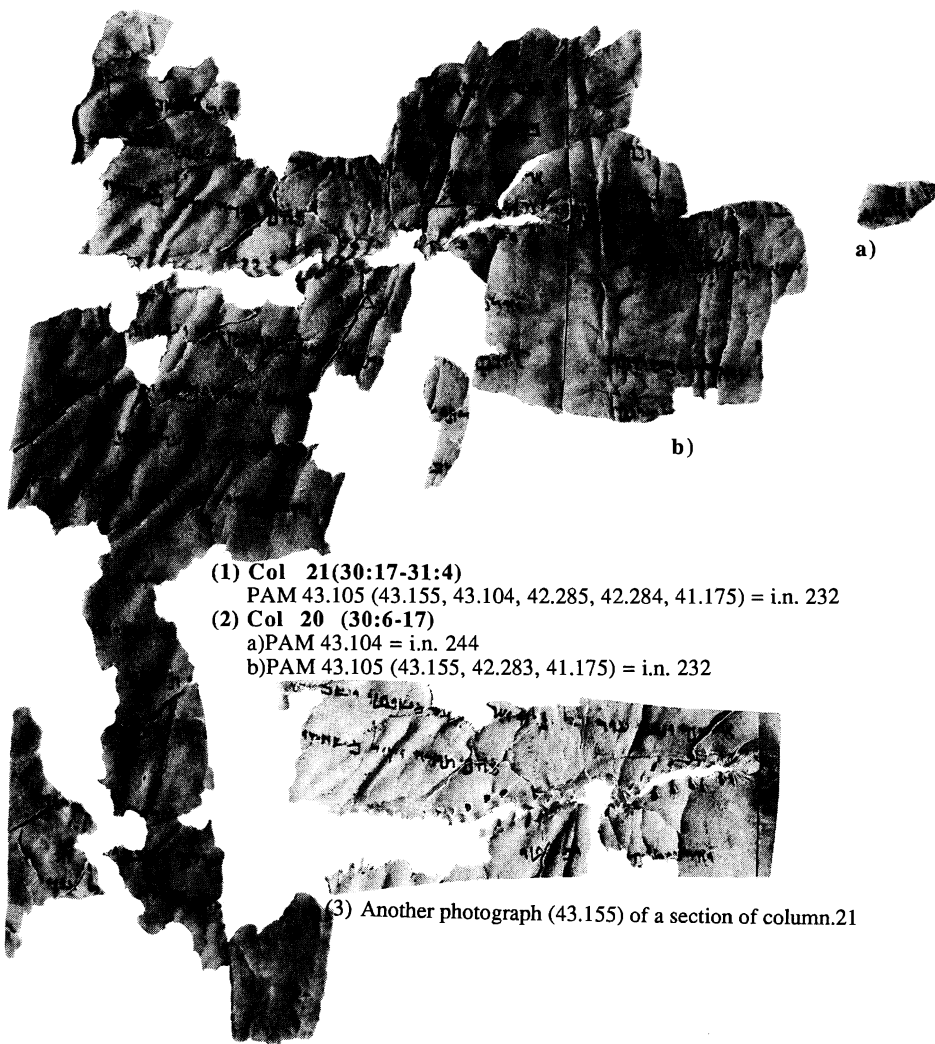
(5) Col. 18 (27:1-3)

PAM 43.104 (42.283, 41.176, 41.140) = i.n. 244

(6) Col. 19 (27:13-15)

a), b) PAM 43.104 (42.285) = i.n. 244





(1) Col 21(30:17-31:4)

PAM 43.105 (43.155, 43.104, 42.285, 42.284, 41.175) = i.n. 232

(2) Col 20 (30:6-17)

a)PAM 43.104 = i.n. 244

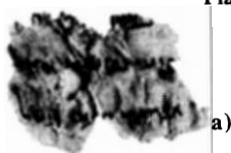
b)PAM 43.105 (43.155, 42.283, 41.175) = i.n. 232



(3) Another photograph (43.155) of a section of column.21

(2) Col 22 (31,4-14)

- a), c), e), PAM 43.101 (42.284, 41.175) = i.n. 245  
 b) PAM 42.284 (43.101, 41.175) = i.n. 245  
 d) PAM 43.105 (42.284) = i.n. 232



a)

e)

(1) Col 23 (31:16-26)

- a) PAM 42.284 (43.101, 41.175) = i.n. 245  
 b), e) 43.101 (42.285) = i.n. 245  
 c), d) 43.104 = i.n. 244

a)

b)

b)

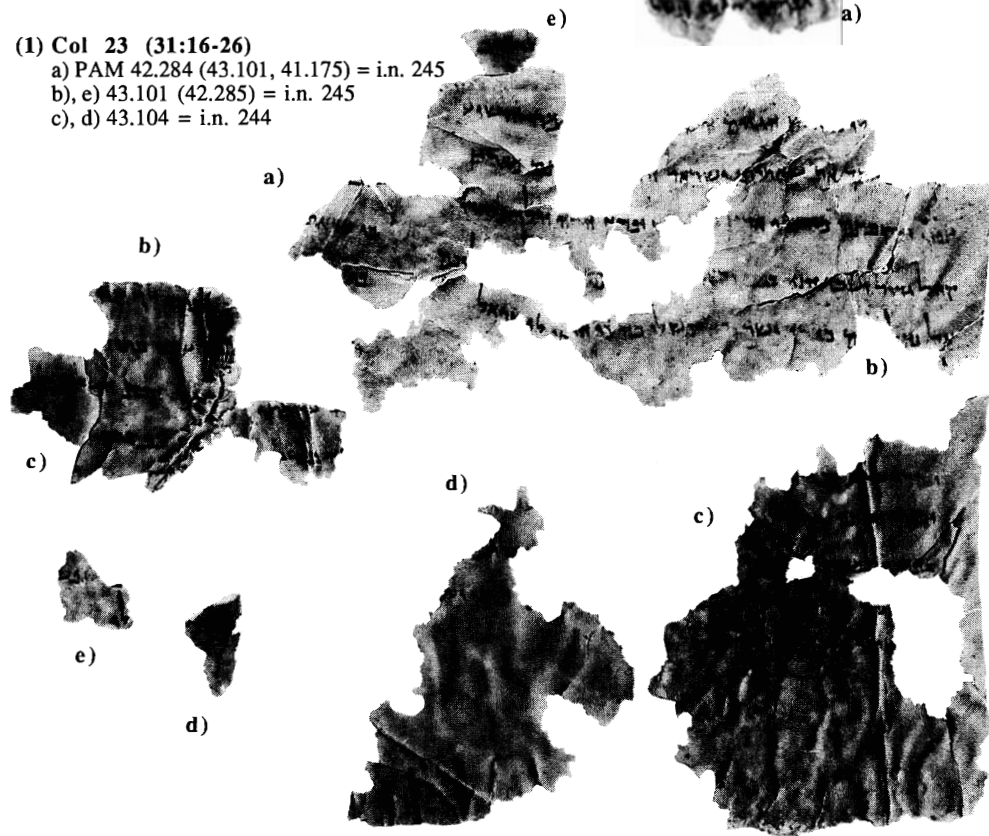
c)

d)

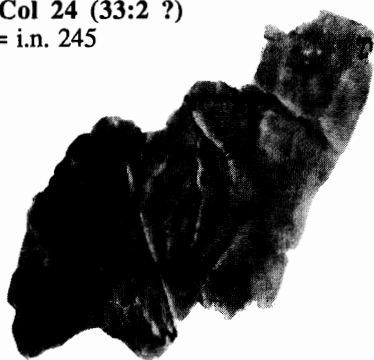
c)

e)

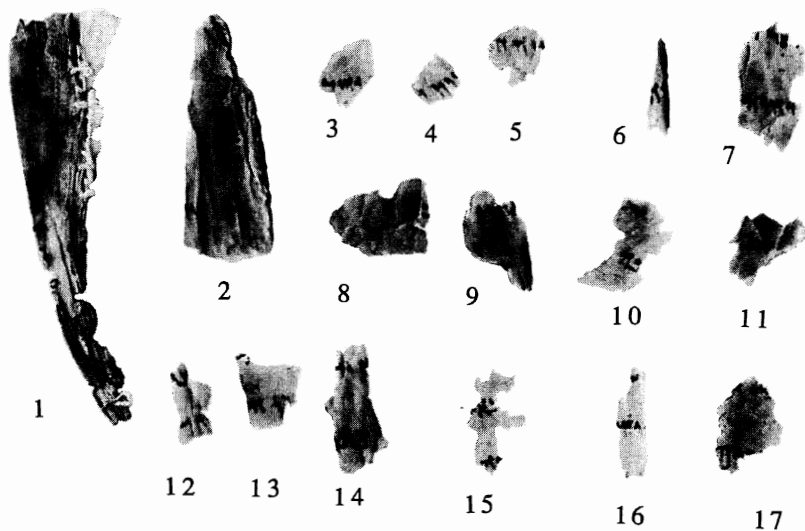
d)



Col 25 (33:16-20)      Col 24 (33:2 ?)  
PAM 43.101 (41.176) = i.n. 245



17 unidentified fragments.



## Summary

*Tradition of the Text*, a volume published to honour the seventieth birthday of Professor Dominique Barthélemy OP of Fribourg University, contains eighteen articles dealing mainly with aspects of the transmission of the Old Testament text and its ancient versions. It includes the *editio princeps* of 4QJer<sup>c</sup> (4Q72) by Emanuel Tov with seven plates. Other contributions deal with the relation of the Hebrew and Septuagint texts, the textual transmission of the Septuagint, canonical criticism, a re-edition of Hexaplaric fragments, and particular text critical *cruces* (Gen 9,6; Dt 29,19-20; Isa 33,7; Jer 52; Neh 8,8). The period following the stabilisation of the Hebrew text is dealt with in articles on the Tiqqune Sopherim in the Targumic tradition and on the Massoretic collection **אכלה ואכלה**. Aspects of recently discovered leaves of Ephrem's commentary on the Diatessaron of Tatian are discussed for the first time. A problem of an ancient Jewish and Christian calendar is studied at the end.